Ph. u. 369

Philos. Noviss. 2382.

R

System der kritischen Philosophie

auf

den Satz des Bewußtseyns

gegründet

von

Johann Neeb
der Philosophie Doktor und öffentlichen ordentlichen Lehrer auf der Universität zu Bonn.

Bayerische Staats-Bibliothek München
Bayerische Staatsbibliothek München

II. Theil.

Materielle Philosophie.

Bonn und Frankfurt
in der Andreäischen Buchhandlung
1796.

BAYERISCHE
STAATS
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Mendelssohn hatte wohl eine ſeiner würdigere Angelegenheit, als bloſs ſeine *Abhandlung über die Evidenz in den metaphyſiſchen Wiſſenſchaften* in der bisherigen Achtung zu erhalten, da er in ſeinen *Morgenſtunden* den Wunſch und die Hoffnung äuſſerte, der alles zermalmende Kant, wie er ihn nennt, werde wieder aufbauen, was er niedergeriſſen hatte. Die Wahrheit iſt das Vorzimmer der Tugend, und *Ueberzeugung* ihre Wache. Bin ich nicht gewiſs, ob nicht alles, was auſser mir iſt, ein leeres Traumgeſicht iſt, ſo muſs zuletzt das Hin- und Herſchwanken des Geiſtes in ſpekulativen Wiſſenſchaften, auch den Grund der Sittlichkeit erſchüttern. Es iſt wohl bey manchen guten Menſchen nicht die warme Phantaſie, die ſchon *anſchauet*, wo der kalte bedächtige Verſtand noch nicht zu *denken* wagt, allein Schuld daran, daſs ſie mit einem ſo ſtarken Ausdrucke lebendiger Ueberzeugung über Dinge *entſcheiden*, die wir andere nicht zu *wiſſen* eingeſtehen. Ohne Zweifel wäre

es für den Wahrheit liebenden Israeliten kein geringer Trost für seine Besorgnisse gewesen, wenn seine körperliche Schwäche ihm gestattet hätte, selbst in dem zerstörenden Werke der *Kr. d. r. V.* so viele Keime des Lebens zu finden. Wirklich hatte KANT nur darum das bisher so mühsam und ängstlich aufgeführte gothische Gebäude der Metaphysik in seinen innersten Fundamenten untergraben, um freyen Raum zu gewinnen, ein anderes darauf anzulegen, dessen der Zeit trotzende Festigkeit den Besitzer für die vermisste Höhe und Weitläuftigkeit entschädigen sollte.

Die *Wolfische* und *Kantische* Schule haben im Grunde *einen* Zweck; nämlich in die metaphysischen Wissenschaften *Evidenz* zu bringen, wenn man das Wort in der weitern Bedeutung nimmt, wie es selbst MENDELSSOHN gebrauchte, worin es eben nicht jene vollkommene Ueberzeugung heissen soll, welche auf eine *Demonstration* gegründet ist, deren nur mathematische Sätze fähig sind. Der schneidende Unterschied des Verfahrens beyder Schulen liegt darin, dass *jene* mit Hülfe der logischen Prinzipien des Widerspruches und Grundes in die übersinnliche Höhe sich *verstieg*, um sich dem Thron reeller Wahrheiten

zu

zu nähern; *diese* aber nach der Maxime: daſs die Quelle der Philoſophie des Menſchen nirgends als im Menſchen ſelbſt liegen könne, in das Innerſte deſſelben *einzudringen* ſuchte, um jene Thatſachen des Bewuſstſeyns rein auszufinden und auszuheben, welche a priori jeder reinen und empiriſchen Wahrheit zu Grunde liegen.

Man hat, ſeit PLATO eingeſehen, daſs es ewige (von den Sinnen unabhängige) Wahrheiten gebe; aber ehe man ihre Gründe in der Nähe, im reinen menſchlichen Verſtande aufſuchte, entwarf man ſich lieber eine Kopie von dieſem Originale, nannte ſie allgemeinen Weltgeiſt, oder göttlichen Verſtand, um ſtatt eines einfältigen Erklärungsgrundes einen andern zu haben, der wenigſtens das Verdienſt haben ſoll, daſs er aus fremden Landen hergeholt, und folglich (denn um die Folge war es zu thun) ſein Entdecker weit gereiſt ſey. —

Der *Kantiſche* Kriticismus iſt zwar dem *Leibnitziſchwolfiſchen* Dogmatismus entgegengeſetzt, aber man verkennt ſicher den Geiſt deſſelben, wenn man behauptet, es vertrüge ſich mit ihm *keine* Art des Dogmatismus. Es giebt eine Heucheley der Beſcheidenheit, wie eine der Einſicht; dieſe

 iſt

ist nur lächerlicher Stolz, jene aber Hochverrath der Wahrheit unter der Maske der innigsten Verehrung.

Die Philosophie des SOKRATES war wirklich um einen hohen Grad weiter als die der Sophisten: *Er wusste, dass er nichts wisse*; mit dieser *Einsicht* hat die Philosophie die meisten ihrer bescheidensten und wärmsten Liebhaber belohnt; wer diese Einsicht aber als das Maximum alles Wissens und Ziel alles Philosophirens angeben wollte, der würde ohne Zweifel ein Ideal von Philosophie aufstellen, das nicht nur wenig Anziehendes hätte, sondern darum auch schon kein Ideal wäre, weil der menschliche Geist sich wirklich etwas Höheres denken kann. Die *Kantische* Philosophie erhob sich um zwey Stufen höher als die *Sokratische*. *Sie weiss, dass der Mensch etwas wissen könne*, und *weiss, was er überhaupt wissen könne*; sie hat die letzten *Grenzen* und die ersten *Gründe* alles Philosophirens sicher angegeben. Was den *Inhalt* betrifft, hat sie wenig *durchaus neues*; und das ist keine geringe Empfehlung für ihre Reinheit. Wenn das System der allgemeinen Menschenvernunft keine Schimäre seyn soll, so ist auch zu erwarten,

dafs es stückweise wenigstens von andern Weisen entdeckt und anerkannt wurde, wenn auch ihre Ueberzeugungsgründe nicht probehältig waren. Kants Hauptverdienst ist, dafs er die zerstreuten Wahrheiten nicht nach Art der *Ekkletiker* blofs rhapsodisch vereinigte, sondern dafs er sie architektonisch ordnete, oder vielmehr organisirte. Dadurch hat er die grofse Revolution befördert, die uns hoffen läfst, dafs das Reich einer *bleibenden* Philosophie, wie Leibnitz die Philosophie *ohne Namen* nennt, nicht mehr so sehr fern sey (*).

Auch in diesem Theile wurde auf die *Leibnitzische* und *Kantische* Maxime: die Wahrheit selbst aus den Verirrungen des Verstandes einzeler Denker hervorzuziehen, in manchen litterarischen Bemerkungen Rücksicht genommen; darüber, dafs der

 Ver-

(*) La vérité est plus repandue qu'on ne pense, mais elle est très souvent fardée & très-souvent aussi enveloppée, & même affoiblie, mutilée, corrompue par des additions, qui la gâtent, ou la rendent moins utile. En faisant remarquer les traces de la vérité dans les anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les anterieurs, on tireroit l'or de la boue, le diamant de sa mine, & la lumière des ténèbres; & ce seroit en effet, *perennis quaedam philosophia* Leibnitz *op.* T. V. p. 13.

Verfaſſer es nicht öfterer that, hofft er Entſchuldigung, er ſchrieb dieſen Theil in einem Winkel der litterariſchen Welt, wo er ſelbſt nur über den geringſten Theil ſeiner eignen Bibliothek freyen Gebrauch hatte. Ihm iſt daher auch faſt gänzlich unbekannt, was ſeit dieſem Jahre die kritiſche Philoſophie durch Freunde und Gegner gewonnen hat; ſelbſt das wichtige Werk des Herrn Profeſſor FICHTE, *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre* (Leipzig 1794.), erhielt er erſt, als bereits die transzendentale Pſychologie abgedruckt war, und wenn man dort Uebereinſtimmung einiger Sätze mit andern in dieſem Werke findet, ſo ſind es Entwickelungen einiger dunklen Aeuſserungen dieſes Originaldenkers in ſeiner Abhandlung: *über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre.*

Darüber, daſs mit dieſem Theile das Syſtem der kritiſchen *Philoſophie* beſchloſſen wird, verweiſst der Verfaſſer auf KANTS *Kritik der Urtheilskraft*, *die Einleitung.* Das Syſtem der kritiſchen *Philoſophie* iſt nicht einerley mit der Kritik des geſammten *Vorſtellungsvermögens*, wovon ohne Zweifel die Kritik der Urtheilskraft einen Haupttheil befaſst.

Noch

Noch über einen Punkt ist der Verfasser sich und dem Publikum eine Nacherinnerung schuldig. Der Begriff einer *Erkenntniss* ist der wichtigste in der ganzen Metaphysik der *Natur*, deren Möglichkeit aus der Möglichkeit a priori dieses Begriffes erwiesen werden muss. Nun giebt es eine *äussere* Natur der Dinge und eine *innere* Natur des vorstellenden Subjektes; der Begriff, der also §. 61. verglichen mit §. 70. vom Erkenntnissvermögen, und seinen Bestandtheilen aufgestellt ist, ist in dieser Beziehung offenbar zu *enge*. Für die Berichtigung stehen folgende Gründe:

1) Die kritische Philosophie hat das Berufsgeschäft hauptsächlich die äussere Natur zu retten. Der Skeptiker bezweifelt diese, aber nicht die innere; er läugnet nicht, dass der Schmerz des Nadelstiches unterschieden sey von dem Nachdenken über ihn: aber er will nicht zugeben, dass die Vorstellung der Nadel *äussere* objektive Realität habe, darum weil sie vermittelst des Seheorgans ist, und dass die nur specifische Verschiedenheit dieses Organs und des Gefühles, zu so unbegreiflichen Unterschieden zwischen äusseren und inneren Objekten berechtige.

2) Die

2) Die kritische Philosophie zeigt, dass das Wenige, was wir a priori von der inneren Natur wissen, nicht nur durch das Daseyn der äusseren Natur bedingt sey, sondern dass auch nichts ausschliesslich der inneren Natur a priori zukomme, was nicht schon unmittelbar Prädikat der äusseren ist; denn *Veränderung* und ihre Qualität a priori, die *Stätigkeit* derselben, das einzige a priori der inneren Natur, setzt etwas Beharrliches voraus, und dieses muss ein äusseres Erkennbares seyn. Der dort aufgestellte Begriff des *Erkennens* mag also wohl in *psychologischem* Betrachte zu enge seyn, und ist es darum doch nicht in Beziehung auf *Metaphysik*.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Einleitung in die Metaphysik.

I. Begriff der Wissenschaft.

§. 1.

Metaphysik sollte nach der angegebenen Bestimmung, und dem Innhalte der ersten Werke, welche diese Ueberschrift tragen, *eine Wissenschaft der Dinge überhaupt* seyn, und durch diesen ihren Gegenstand, von der *Logik* unterschieden werden, welche die *Formen* und *Regeln des Denkens* zum Gegenstande und deren Erkenntnis zum Innhalte hat.

S. die 8 Bücher der *Metaphysik* von ARISTOTELES. Dieser Philosoph brauchte das Wort „*Metaphysik*" noch nicht *substantive*. Nach der gemeinen Meynung führte es zuerst sein Anhänger THEOPHRASTUS, oder noch späterhin ANDRONIKUS RHODIUS auf Veranlassung der Ueberschrift der 8 Bücher των μετα τα φυσικα ein. Unbedeutend ist der Streit der Kritiker, warum ARISTOTELES diese Bücher so nannte. Die Veranlassung dazu ist die mehrfache Bedeutung des Vorwortes μετα.

Lange vorher, ehe der kalte, spekulative und *systematische* ARISTOTELES die Kenntnisse seiner Vorgänger und Zeitgenossenen mit seinen Untersuchungen und Meynungen in eine wissenschaftliche Form brachte, waren schon *metaphysische* Untersuchungen den *logischen* vorhergegangen;

wie es ſich auch aus der Natur des menſchlichen Geiſtes leicht erklären läſst. Der menſchliche Geiſt muſs erſt ſeine Kräfte *üben*, und nach dem Gebrauche durch in ſich gekehrte Reflexion ſie *kennen* lernen. Die Geſchichte der Metaphyſik ſteigt daher weit höher in die älteſte Zeiten hinauf, als die Geſchichte der Logik, auch dann, wenn man nicht mit BRUCKER eine Philoſophie der Barbaren annehmen will. Ein warnendes Beyſpiel von der Kühnheit der frühe philoſophirenden Vernunft, und zugleich von ihrer weiten Verirrung liefern uns die Lehren der *Eleatiker*.

§. 2.

So war man auch allgemein darüber einig, daſs dieſe Wiſſenſchaft der Dinge, ihrer *Erkenntniſsquelle* nach *Vernunftwiſſenſchaft*, und unabhängig von Erfahrung (a priori) ſey.

XENOPHANES, PARMENIDES, MELISSUS fingen ihre Unterſuchungen nicht von der Erfahrung an, und da ihre endlichen Reſultate der Erfahrung widerſprachen, ſo ſchien ihnen dieſes kein Zweifelsgrund ihrer Richtigkeit. Der *Widerſpruch* eines auf bloſse Räſonnements gegründeten Philoſophems, mit den Ausſprüchen des durch Erfahrung geleiteten Menſchenſinnes, gab die erſte Veranlaſſung zur Unterſcheidung und *Entgegenſetzung* der gemeinen Erkenntniſs des durch Erfahrung Gegebenen (αισϑησις,) und der höheren Einſicht des durch Vernunft Gedachten (επιστημη.) — Eben dieſer Widerſpruch erzeugte zuerſt den *Skepticismus*, der zuerſt damit anfing, daſs er die Sinnenwahrheit beſtritte, und die niedere Erkenntnis abwürdigte. Eine Folge des Stolzes; denn Erfahrung iſt durch *Natur* gegeben; das Philoſophem iſt *unſer* Werk. Als Zeno von *Elea* die *Dialektik* erfunden hatte, war es bloſser Muthwillen einer jugendlichen *vermeſſenen* Vernunft, daſs ſie ſelbſt wieder ihr Werk zerſtörte.

§. 3.

Man behielt die Erklärung, daſs Metaphyſik *Wiſſenſchaft a priori* der *Dinge überhaupt ſey*, mit kleinen unweſentlichen Abänderungen in den ſcholaſtiſchen und neueren Zeiten bey, ohne nur zu prüfen, ob nicht ſchon die Definition die Unausführbarkeit des Zweckes der Wiſſenſchaft zeigte; und der Verſuch, eine ſo weit umfaſſende Wiſſenſchaft zu realiſiren, ein unmögliches Wageſtück einer ihre Kräfte und ihre Grenzen miskennenden, Vernunft ſey. Denn man war in dem Wahne, was die Vernunft für ſich allein durch bloſses Denken herausbrachte, ſollte nicht leeres ſubjektives Gedankenſpiel, ſondern reelle Einſicht objektiv-wahrer und nothwendiger Beſtimmungen der Dinge ſeyn, (επιστημη των ὀντως ὀντων.)

§. 4.

Die Entſtehung dieſes Wahnes iſt ſehr begreiflich. Der Gegenſtand der *Logik* ſind die Geſetze des Denkens, die in jedem beſtimmten Denken vorkommen; die Vernunft braucht nicht *auſser ſich herauszugehen*, ſondern nur die Reflexion und Abſtraktion anzuwenden. Wie der Verſtand *denken muſs*, das *iſt* auch für ihn als Geſetz des Denkens. Ferner in der Sinnenwelt, was durch mathematiſche Berechnung herausgebracht wird, *iſt* auch in der *Erſcheinung*. Für den Grundpfeiler aller dialektiſchen Vernunfttäuſchung: „was ſo und nicht anderſt *gedacht* werden muſs, kann auch nur ſo, und nicht anderſt *ſeyn*" konnten aus dem Felde der Logik und Mathematik Beyſpiele zur Bewährung ſeiner Feſtigkeit genommen

werden. Mit den Kategorien *stimmte* die Erfahrung (man wusste nicht, aus welchem Grunde) glücklicher Weise *überein*, und was jenseits der Erfahrung liegt, konnte auch seinen etwannigen *Widerspruch* mit dem Gedachten nicht offenbaren. Die philosophirende Vernunft musste also bald auf die Meynung verfallen: sie habe nichts nöthig, als ihre Denkkraft ins Spiel zu setzen, um durch sich selbst ohne fremde Beyhülfe eines andern Vermögens die *nothwendigen* Bestimmungen der *Dinge überhaupt* aufzufinden.

Unsere Vernunft ist in ihrer vorzüglichsten Bestimmung und in ihrer ersten und unbedingten Handlungsweise im Reiche der Moral gesetzgebend, so wie der Verstand im Felde der Erfahrung, wie wir noch hören werden. Jene gesetzgebende Gewalt für das unsinnliche Gebiet der Sittlichkeit wurde über ihre Schranken ausgedehnt; endlich wurden die Gesetze der *Erfahrungsgegenstände* mit Bestimmungen der *Dinge überhaupt* verwechselt. Man wundere sich also nicht, dass man seit Aristoteles nichts weniger als an der Möglichkeit einer allgemeinen Wesenlehre (Ontologia) zweifelte.

§. 5.

Es ist nicht möglich, die objektive Realität des Inhaltes einer Wissenschaft zu deduziren: das ist, zu zeigen, dass für diesen Inhalt der Erkenntniss *wirklich* ein solcher ihm entsprechender Gegenstand *gegeben* sey, wenn nicht dargethan werden kann, dass ihr Gegenstand im *logischen* oder *realen* Zusammenhange mit der Vernunft, als dem subjektiven Vermögen dieser Wissenschaft, stehe. Denn nur dadurch kann sich das System gegen den Vorwurf des leeren Gedankenspiels und der Phantasterey sichern.

§. 6.

§. 6.

In *logischen* Zusammenhang unter sich werden Sätze (keine Dinge) durch das *logische* Vernunftvermögen nach ihren Denkregeln gebracht. Die Vernunft ist auch das Vermögen des Subjektes, sich selbst vorzustellen, also auch das Subjekt mit allen seinen Bestimmungen, deren es sich auf irgend eine Art bewufst werden kann.

Es ist also noch ein unmittelbarer oder mittelbarer *realer* Zusammenhang der Objekte, denen der Inhalt der Metaphysik entspricht, mit den verschiedenen Vermögen des Subjektes, und dadurch mit der Vernunft, gedenkbar.

§. 7.

Wir können hier noch nicht bestimmen, was diesen Zusammenhang vermittle, und worin dieser Zusammenhang bestehe. Aber die Angabe dieses Zusammenhanges ist eine nothwendige Bedingung der Wissenschaft, und zugleich eine richtige Begrenzung ihres Gebietes; sie muss also in die Erörterung des Begriffes aufgenommen werden. Metaphysik ist also:

Die Wissenschaft a priori der vom Denken und den Vorstellgesetzen verschiedenen Dinge, deren Bestimmungen und Gesetze in erkennbarem Zusammenhange mit dem Vorstellungsvermögen stehen.

Gibt es aber nicht, wie KANT und SCHMIDT behaupten, auch eine Metaphysik der *Sitten*, oder hat REINHOLD Recht, dafs der Begriff der Metaphysik nur auf die Wissenschaft *eigentlicher Objekte* passe? Wenn die Grenzen der Logik und Metaphysik nicht ineinander fliessen sollen, so

 müssen

müſſen die Objekte der Metaphyſik von dem Objekte der Logik (den bloſsen Denkgeſetzen und reinen Vorſtellungen) verſchieden ſeyn. Es müſſen Objekte ſeyn, die in keinem Betrachte *bloſse* Vorſtellungen oder ihre Geſetze ſind. Ob aber das von der Vorſtellung durchaus unterſchiedene Objekt, als Gegenſtand der Metaphyſik, grade etwas durch *Naturgeſetz Gegebenes* ſeyn müſſe, und nicht auch etwas durch *Freyheit* nach einem Vernunftgeſetz *Hervorgebrachtes* ſeyn dürfe; ob das von der Vorſtellung durchaus *unterſchiedene* Objekt darum auch auſser dem vorſtellenden Subjekte exiſtiren müſſe, und nicht auch etwas *in* dem (moraliſchen) Subjekte, und *durch* es *Beſtehendes* ſeyn könne; iſt durch obige Einſchränkung nicht beſtimmt. Wir finden auch zu einer ſo engen Begrenzung der Metaphyſik, wie ſie REINHOLD, feſtſetzt, keinen hinlänglichen Grund. Nach einer tieferen Unterſuchung finden wir auch zwiſchen dem Objekte der Metaphyſik der Natur und jenem der Metaphyſik der Sitten ſo viele Aehnlichkeitspunkte, daſs die Bezeichnung der Lehre von den moraliſchen Grundſätzen und Ideen mit dem Namen Metaphyſik von der ſchärfſten Kritik gerechtfertigt wird.

II.

Innhalt und Form der Metaphyſik.

§. 8.

Innhalt.

Der Innhalt unſerer Wiſſenſchaft wird nach ihrem in der Erklärung (§. 7.) angegebenen Gegenſtande beſtimmt. Er muſs aus Sätzen beſtehen, welche die a priori erkennbaren Geſetze und Beſtimmungen *der Dinge* ausdrücken.

§. 9.

Das *Subjekt* dieser Sätze ist ein Begriff, der sich auf etwas a priori *Gegebenes* bezieht.

Das *Prädikat* dieser Sätze, ein Begriff, der durch Vermittlung eines Faktums a priori auf das (logische) Subjekt bezogen wird.

Durch die *erste* Bedingung, daſs das Subjekt der metaphysischen Sätze etwas a priori *Gegebenes* ausdrücke, wird der Unterschied der Metaphysik von Mathematik angegeben, ohne dadurch die Lehre der moralischen Grundsätze auszuschliessen. Denn die Tugend ist zwar, ihrer *Wirklichkeit* nach, etwas durch Freyheit nach dem Vernunftgesetze *Hervorgebrachtes*, aber ihre Wirklichkeit ist auch kein Gegenstand der Metaphysik. Die *Form* der Tugend, *ihrer Möglichkeit* nach, ist etwas *Gegebenes*; diese ist nicht in der *Freyheit* der Person, sondern im *Wesen* der freyen Vernunft gegründet, und an der tugendhaften Handlung selbst ist nur die Identität ihrer *Form* mit dem reinen moralischen *Vernunftbegriffe*, wodurch die Form des Rechts und Guten vorgestellt wird, Gegenstand der praktischen Beurtheilungskraft. —

Durch die *zweyte* Bedingung werden alle ursprüngliche *analytische* Sätze ausgeschlossen, wo die analytische Verbindung eines Prädikates mit dem Subjekte bloſs darauf beruhet, weil es schon willkührig ohne einen objektiven Grund der Synthesis in den Begriff des Subjektes aufgenommen war, weil es bey solchen Sätzen unmöglich ist zu beweisen, daſs sie auf ein *reales* Objekt gehen.

§. 10.

In dem Fakto a priori muſs auch zugleich der Grund der Form des metaphysischen Satzes liegen. Denn da in der Metaphysik, als einer objektiven und reellen Wissenschaft, kein willkührig erzeugter

Begriff (conceptus factitius) vorkommen, und folglich die *nothwendige* Uebereinstimmung des Prädikates mit dem Subjekte nicht aus dem Satze des Widerspruches eingesehen werden kann; so muſs ein positiver Grund der synthetischen Einheit auſser der *Freyheit* des *denkenden* Subjektes liegen.

Ob dieser Grund der nothwendigen Synthesis des Prädikates mit dem Subjekte, und diese Bedingung der Form des Satzes, eine Anschauung oder sonst eine Handlung des Gemüthes sey, bleibt noch unentschieden.

§. 11.

F o r m.

Metaphysik ist Wissenschaft a priori des *Gegebenen*; und von der Mathematik unterschieden. Ihre Sätze müssen daher durch *transzendentale* Beweise dargethan werden; sie müssen von einem *Begriffe* ausgehen. Da nun dieser nicht wie in der Mathematik, in der Anschauung gegeben (konstruirt) werden kann, der Begriff aber selbst seine objektive Gültigkeit darthun soll (denn Metaphysik geht auf Objekte); so muſs jeder transzendentale Satz die *Möglichkeit* eines *Objektes* nach dem Begriffe ausdrücken. Da ferner nicht von bloſser *logischer* Möglichkeit des *denkbaren* Objektes die Rede seyn kann, so bedarf die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekte eines transzendentalen und metaphysischen Satzes jederzeit einer Beziehung auf ein vermittlendes Faktum a priori (mehreres in §. 18.).

III.
Möglichkeit der Metaphysik.

§. 12.

Die Frage: ist Metaphysik *möglich*? enthält folgende zwey Fragen in sich.

1) Wie kann *objektiv* in Beziehung auf den Gegenstand eine wirkliche Uebereinstimmung gewisser *Begriffe a priori* mit *Dingen* Statt haben?

2) Wie ist *subjektiv* in Beziehung auf unsere Erkenntnisskräfte eine solche Uebereinstimmung a priori erkennbar?

§. 13.

Die Möglichkeit einer Uebereinstimmung der Dinge mit Begriffen a priori kann nur auf dreyerley Art gedacht werden.

1) Man setzt voraus, dass es eine, wiewohl von einander unabhängige, folglich durch ein drittes Wesen, Gott, vermittelte Uebereinstimmung der nothwendigen *Denkart*, und dem *Wesen* der Dinge gebe.

Eine vorherbestimmte Harmonie nach der *Krusiusischen* Hypothese.

2) Oder man nimmt an, unsere Denkart sey durch die mannigfaltigen Eindrücke der Dinge modifizirt, die Uebereinstimmung komme auf Rechnung der Dinge. Um aber mit der empirischen Deduktion die Priorität der Erkenntniss zu begreifen, lässt man diese von einem vorirdischen Zustande herkom-

men. Die Begriffe a priori wären zu Folge dieser Voraussetzung nur vergleichungsweise a priori.

Diese Hypothese finden wir in PLATO's Schriften. PLATO dachte hierin weiter als sein selbstdenkender Schüler ARISTOTELES. Dieser wollte, wie in neueren Zeiten LOCKE, alle Begriffe von der gegenwärtigen Erfahrung ableiten, und doch durch sie Dinge *überhaupt* bestimmen. Man sehe seine 8 Bücher der Metaphysik.

3) Oder man nimmt umgekehrt an, die nothwendige Denkart des vorstellenden Subjektes bestimme die nothwendige *Seynsart* einer gewissen Sphäre von Dingen.

Diese Erklärungsart ist die *Kantische*.

§. 14.

Prüfung.

Der ersten und zweyten Meynung als Hypothesen betrachtet, steht nichts geringeres im Wege, als, selbst vorausgesetzt ihre *Richtigkeit*, die Unmöglichkeit ihrer *Gewissheit*, und verdienen daher nicht mehr Würdigung als jede andere *grundlose* Vermuthung. Sie trifft das gemeinsame Loos aller Versuche, den Grund möglicher fester Erkenntniss *ausser* dem denkenden Subjekte zu legen.

Man bedenkt selten, dass in Beziehung auf Gewissheit alles um uns leerer Raum ist, worin nur Einbildungen schwärmen können; wenn man sich nicht bescheiden lässt, das Fundament der Wissenschaft im menschlichen Ich aufzusuchen, und von da aus zur Kenntniss der vom Ich unterschiedenen Gegenstände überzugehen.

§. 15.

Soll Metaphysik objektiv und subjektiv möglich seyn; so kann diese Möglichkeit nur nach der *Kantischen* Erklärungsart begriffen werden.

Nach dieser Erklärung hat die subjektive Möglichkeit der Erkenntniss keine Schwierigkeit; indem nach ihr nichts erfodert wird, als das Wesen des Denkvermögens auszuforschen, und um dieses zu thun, auf diejenigen Merkmale Acht zu geben, wodurch sich das a priorische und im Gemüthe nothwendig gesetzte vom empirischen und zufälligen unterscheidet. Wir sind folglich nicht gezwungen ausser uns selbst, wir wissen nicht wohin, zu gehen.

Um so unbegreiflicher scheint es aber, wie die *Denkart* unseres Ichs, *Seynsart* der Dinge seyn könne, und wie ein Zusammenhang des Vorstellungsvermögens mit einem von Vorstellung verschiedenen Gegenstande real möglich sey.

§. 16.

Selbst die Art, wie durch diese Erklärung subjektiv eine *Gewissheit* der Uebereinstimmung möglich ist, enthält den Grund, die objektive Möglichkeit der Uebereinstimmung selbst zu begreifen. Daraus folgt nämlich, dass diese Uebereinstimmung und diese Kenntniss a priori nur auf Dinge gehe, *in so fern sie vorstellbar sind*, sie mögen übrigens in Ansehung ihrer *Existenz* von dem vorstellenden Ich unabhängig seyn, wie die eigentlichen Objekte, oder nicht, wie die moralischen Handlungen. Die Kenntniss betrifft folglich nicht das *Seyn*, sondern die *Seynsart* der Dinge,

Dinge *in so fern* sie den Gesetzen des Vorstellungsvermögens *gemäss* seyn muss.

Eigentlich hat bis auf KANT kein *dogmatischer* Metaphysiker absichtlich über die Möglichkeit der Metaphysik nachgedacht. Man schrieb dogmatisch über metaphysische Gegenstände, und glaubte durch Realisirung der Wissenschaft ihre Möglichkeit dargethan zu haben; und ihre Wirklichkeit bewies man dadurch, dass man Sätze aufstellte, die oft unwiderleglich waren, weil ihr Gegenstand jenseits der Erfahrung lag; ohne zu bedenken, dass aus eben dem Grunde ihre objektive Gültigkeit unerweislich war. Die *Kantische* Auflösung dieser jeder weitern Untersuchung vorhergehenden Aufgabe schien so sonderbar, und gegen den gemeinen Menschensinn, dass sie sich eine geringe Würdigung, und noch weniger Begünstigung versprechen konnte. Man konnte sich keinen andern Verstand, der die Dinge bestimmen könnte, als den göttlichen denken, nach dessen Wesen darum nothwendig die Wesen der Dinge bestimmt würden, weil von seiner Vorstellung selbst ihr Daseyn abhinge, und die ewigen Wesen der Dinge schon vor ihrer Wirklichkeit im Verstande Gottes gegründet wären. Da nun das *Daseyn* der Dinge vom göttlichen *Willen*, das *Wesen* der Dinge vom göttlichen *Verstande* abhinge, andern Seits ein angenommener Grundsatz war: die Materie geht der Form vorher; so war der Vernunft der Weg sehr erschwert, auf die Kantische Vorstellungsart zu gelangen. Diese der zuvor allgemein angenommenen entgegengesetzte Erklärungsart vergleicht KANT selbst sehr passend mit der *Kopernikanischen* Erklärung der Himmelsbewegungen in Beziehung auf die *Ptolemäische*. (S. KANT Kr. d. *reinen Vern. Vorrede.*)

Zwar hatten schon ältere Philosophen eingesehen, dass die menschl. Vernunft, unabhängig die moralischen Gesetze der Handlungen bestimmte: allein was sie an den Handlungen bestimmte, war nicht

nicht *sichtbar*; es blieb *immanent*, in der Gesinnung. Hätte man eingesehen, daſs dadurch, weil Objekte im *Raume* erscheinen, sie eben *dadurch* in der Erscheinung vom Vorstellungsvermögen abhängig sind, weil selbst der Raum ausser der Vorstellung nichts ist: so hätte man auch leichter begriffen, daſs ihre *erkennbaren* Gesetze und Bestimmungen nicht von ihrem von der Vorstellung unabhängigen Daseyn, sondern umgekehrt, ihr *erkennbares* Daseyn selbst von diesen durch das Erkenntniſsvermögen bedingten Bestimmungen und *Gesetzen* abhänge.

§. 17.

Die Möglichkeit des Stoffes der Metaphysik ist also zu Folge der vorhergehenden §§. 15. u. 16. durch die Einsicht des Verhältnisses des Vorstellungsvermögens zu den vorstellbaren Dingen bedingt.

§. 18.

Die Möglichkeit der Form der Metaphysik als Wissenschaft erfodert:

1) Einen allgemeinen gültigen Grundsatz, der in ihr selbst unerweislich ist, und folglich seine Bewährung aus der Elementarphilosophie nehmen muſs.

2) Vollständige Aufzählung der durch den im Grundsatze enthaltenen Theilungsgrund unmittelbar und mittelbar bestimmten Sätze.

3) Prinzipien, die Sätze in ihrem logischen Zusammenhange architektonisch zu ordnen, die folglich aus der formalen Philosophie genommen sind.

4) Da

4) Da sie eine geschlossene Wissenschaft ist, und folglich absolute Totalität, aber auch ihre Grenze hat, so muss auch das, was sie begreift, positiv oder negativ angegeben werden, um die *Grenze* wenigstens, wenn schon nicht das *Begrenzende* selbst, zu erkennen.

Wären die Bestimmungen der Dinge, und ihre Gesetze unabhängig von den Bestimmungen und Gesetzen des menschlichen Geistes, so bemühete man sich vergebens, durch blosses *Denken* diese Bestimmungen aufzufinden. Denn *Denken* ist kein *Erschaffen*. Der Innhalt des Denkens soll etwas transzendentales seyn, das ist, soll von dem Denken hinaus sich auf die Möglichkeit der Dinge beziehen, und seine Gewissheit kann sich doch nur auf mittelbare oder unmittelbare Fakta des Bewustseyns gründen, die überall nicht ausser dem Subjekte liegen, und folglich ihrer Natur nach nicht jenseits der Vorstellungen und des durch sie bedingten Vorstellbaren führen. Metaphysik ist also *nur* auf die eben angeführte, oder auf keine Art möglich.

IV.

Umfang, Grenze.

§. 19.

Metaphysik ist ein Theil der reinen Philosophie, also Wissenschaft des *a priori Gegebenen, Nothwendigen*; sie ist darum vollendbar. Und hat (in der Idee wenigstens) absolute *Totalität*.

Herr Professor FICHTE legt das Prädikat „Totalität" nur einer Wissenschaft bey, die er die *Wissenschaftslehre* nennt, und sich zur Philosophie, nach

nach der Ausdehnung des Begriffes, die wir ihm bestimmen, wie die *Fundamentallehre* verhält (*über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, *Weimar* 1794. S. 37.) Wir bemerken dagegen, uns scheine nicht nothwendig, ausser den zwey oben angegebenen Bedingungen der Totalität, dem *Nothwendigen* und a priori *Gegebenen* noch mit Hrn. Fichte annehmen zu müssen, dass der Grundsatz, von dem man ausgeht, auch das letzte Resultat sey, wohin er führt; dass die Wissenschaft, um vollendbar zu seyn, einen Kreislauf machen müsse. Um *alles* a priori Gegebene vollständig aufzufinden, bedarf es weiter nichts als einen Theilungsgrund a priori zum Grundsatze a priori. Die Theilungsglieder müssen ebenfalls schon in einem synthetischen Faktum gegeben seyn, welches denn der Gegenstand ist, auf den sich der Gehalt des Grundsatzes bezieht. Wie viel Hauptheile der Wissenschaft es gebe, muss sich aus der Zergliederung des synthetischen Faktums ergeben. Die Eintheilung muss daher nicht nothwendig trichotomisch seyn. Das Faktum enthält den Grund, warum sie, auch wenn sie dychotomisch ist, nicht bloss logisch, bloss contradiktorisch seyn könne. So finden wir im Faktum des Bewusstseyns vier Stücke, zwey einander durchaus entgegengesetzte *Dinge*, das *Ich* und das *Nicht-Ich*, die in dem Fakto, das eine als Subjekt, das andere als Objekt vorkommen; und zwey einander nur beziehungsweise entgegengesetzte *Handlungen* des Ichs, das *Bewusstseyn*, und das *Vorstellen*; wovon die eine in unmittelbarer Beziehung auf das Ich, die andere zugleich in mittelbarer Beziehung auf das Nicht-Ich (Objekt) steht.

Die empirischen Wissenschaften als Erfahrungsseelenlehre, Experimentalphysik, können unendlich an Gehalt zunehmen. Die Chymie kann unzählige Auflösungen, Versetzungen und Verbindungen zu Stande bringen, denn der gegebene Stoff dieser Wissenschaften ist nicht a priori. So

wie

wie wir es erkennen, liegt sein Grund ausser dem denkenden Subjekt; die besondere Art der Veränderung in Beziehung auf das den Raum erfüllende Objekt, die besondere Art der Empfindung in Beziehung auf das Subjekt ist nicht a priori bestimmt. Der Mathematiker hat zwar mit a priori Erkennbarem zu thun, aber er *bringt* durch *Freyheit*, die nur in der Handlungsweise an wenige gegebene Gesetze des Raums und der Zeit gebunden ist, in ihm dieselben unendlich mannigfaltigen Verhältnisse hervor, da er ihn in Linien und Figuren bestimmt. —

Einen Zweifel könnte die Metaphysik der Sitten erregen. Die Tugend ist auch etwas *Hervorgebrachtes*; wir antworten: Der Raum ist etwas a priori *Gegebenes*, und die Erörterung seiner *nothwendigen* Form und seiner Bestimmungen gehört in die Philosophie: aber als ein *Mannigfaltiges*, das keine bestimmte Formen und Gränzen a priori *hat*, sondern nur *annimmt*, ist er zugleich ein Gegenstand, an dem die *freye* Einbildungskraft *willkührige Formen hervorbringt*; diese Formen gehören in eine besondere Wissenschaft, die Geometrie. Die *Form* der praktischen Vernunft ist etwas a priori *Gegebenes*, also die *Erörterung* ihrer Eigenschaft, die *Bedingung* ihrer Realisirung, gehört in die Philosophie: aber die *Realisirung* selbst an Fällen, die die besonderen Verhältnisse der Gesellschaft und Natur geben, liegt ausser den Grenzen der Metaphysik der Sitten, sie gehört in die angewandte Moral. Da die Vernunftform absolute Einheit ohne Mannigfaltigkeit ist, und daher die Freyheit ferner nicht *willkührig* neue Formen hervorbringen, sondern nur die Form realisiren, oder es unterlassen kann: so leuchtet ein, dass es keine moralische Wissenschaft geben kann, die sich zur Metaphysik der Sitten verhält, wie *Geometrie* zur *transzendentalen Aesthetik*.

§. 20.

§. 20.

Die Metaphysik kann sich auf nichts weiter, als auf Dinge erstrecken, an denen die Erkenntnisskraft, wie bey Erfahrungsobjekten, oder die Vernunft wie bey Handlungen etwas nach *a priori gegebenen* Gesetzen *hervorbringt* — auf die Formen der Erscheinungen, und auf die Form der (moralischen) Vernunfthandlung. Objekte, die dieser Bedingung nicht entsprechen, liegen jenseits der Metaphysik.

§. 21.

Das was im Objekte *von aussen* gegeben ist, und folglich dem Subjekte nicht angehört, aber doch mit dem vom Subjekte Hervorgebrachten verbunden ist, ist die Grenze. Die *Bestimmung* eines gedenkbaren Zusammenhanges mit etwas ausser der Grenze liegendem, die Berichtigung dieser Grenze, ist zwar kein wirklicher Theil der Metaphysik, aber doch ein Berufsgeschäft des Metaphysikers, um durch ein positives Merkzeichen die Grenze zu erkennen.

§. 22.

Durch diese enge Bezirkung der *Gegenstände* unserer Erkenntniss, wird das Feld der *Gewissheit* nicht eingeenget. Denn *wenn* auch das Denken weiter reichte, als auf positiv vorstellbare Gegenstände, *wenn* wirklich *hyperphysische* Gegenstände mit unsern Begriffen und Ideen (wir wissen nicht wie) übereinstimmten; so wäre doch unmöglich zu *wissen*, *ob* es sich so verhielte, und die *Wissenschaft* gewänne nichts dadurch,

weil ihr die mögliche *Ueberzeugung* objektiver Wahrheit abgienge.

Der *Grund* der Uebereinſtimmung läge entweder im denkenden Subjekte, oder in den Dingen, oder in einem dritten vermittelnden Weſen, in Gott. Läge der Grund im vorſtellenden *Subjekte*, ſo müſste er in ihm liegen als *bewuſtbarer* Grund, er müſste im Subjekte liegen, *ſo ferne es vorſtellend iſt*, und könnte nur eine Bedingung des Dinges ſeyn, ſo fern es vorſtellbar iſt. —

Läge der Grund der Uebereinſtimmung in den *Dingen*, ſo wäre er nicht a priori erkennbar, er müſste durch Einwirkung der Dinge, alſo a poſteriori erkennt werden, und die Dinge lägen eben darum nicht auſser dem Kreiſe der Erſahrung.

Hätte *Gott* die Dinge jenſeits der Erfahrung mit unſerm reinen Denken, mit unſern reinen Verſtandesbegriffen, oder Ideen übereinſtimmend gemacht; ſo bedürften wir einer Offenbarung, die doch kein Philoſoph darüber zu haben vorgiebt. Alle *Hyperphyſik* iſt alſo bey allem logiſchen Zuſammenhang der Vernünfteley, leeres Gedankenſpiel.

V.

Grundſatz der Metaphyſik.

§. 23.

Metaphyſik iſt Wiſſenſchaft der *Gegenſtände*, Das *Denken* iſt die Handlung des vorſtellenden Subjektes, wodurch ein *Gegenſtand* im *klaren* Bewuſtſeyn vorgeſtellt wird. Dar Grundſatz der Meta-

Metaphysik muss also ein Satz seyn, der das Faktum des klaren Bewusstseyns zum Gegenstande hat.

Da Metaphysik Wissenschaft der Gegenstände ist, so muss ihr Grundsatz den Begriff des Gegenstandes überhaupt aus dem synthetischen Faktum des klaren Bewusstseyns aufstellen.

Das *klare* Bewusstseyn wird hier nur dem *dunklen* entgegengesetzt, und schliesst noch das *deutliche*, dessen Objekt das Subjekt ist, mit ein. Es wird hier im weitern Sinn genommen, in so fern es Bewusstseyn eines vorstellbaren Objektes überhaupt ist, das Objekt mag ein eigentliches *Objekt*, das *Subjekt*, oder eine *Handlung* des Subjektes seyn, nur muss das Objekt materialiter von der Vorstellung nicht blos formaliter durch blosse Denkweise überhaupt unterschieden seyn; und die *Handlung* des Subjektes darf kein Vorstellen seyn.

§. 24.

Der Grundsatz der Metaphysik heisst: *Im klaren Bewusstseyn wird das Objekt von Subjekt, und von der Vorstellung materialiter unterschieden und* die *Vorstellung auf* das Objekt *bezogen.*

§. 25.

Dieser Grundsatz ist ein *synthetischer* Satz, in so fern er nichts als ein *Faktum* ausdrückt, das den Stoff zum Begriff des eigentlichen Objektes giebt. Das Faktum enthält den Erkenntnissgrund, warum das Objekt nicht blos das dem Ich *logisch* entgegengesetzte Nicht-Ich, und das von der Vorstellung *logisch* unterschiedene Vorgestellte ist; warum das Objekt mit *positiven* Merkmalen

vom Subjekte unterschieden gedacht wird; und dass zu seiner Unterscheidung (als eines *eigentlichen* Objektes) von der Vorstellung mehr gehört, als der transzendentale Denkakt *überhaupt*, wodurch das in *jeder* Vorstellung vorkommende Mannigfaltige auf ein Objekt bezogen werden kann.

Dieser Satz ist ein *analytischer* Satz, in so fern er den *Begriff* des Objektes im *metaphysischen* Sinne ausdrückt.

§. 26.

Dieser Grundsatz unterwirft der Metaphysik alles von der Vorstellung materialiter unterschiedene Vorstellbare, in so fern es mit der Vorstellung in einer durch das Bewustseyn gesetzten Verbindung steht.

Er giebt zwey Hauptarten von Objekte an, das Subjekt, als das Vorstellende, Vorgestellte, und das Objekt, als das vom Vorstellenden unterschiedene Vorgestellte, das Ich und das Nicht-ich.

Aus Vergleichung und Entgegenstellung dieser Begriffe ergiebt sich die Eintheilung der Wissenschaft.

Der Satz, der eine Wissenschaft a priori eines *Gegebenen* begründen soll, kann ausser dem Bewustseyn, und den Vorstellgesetzen nicht liegen. Aber er darf auch nicht bloss ein *regulatives* Denkgesetz seyn, das nur die Form des *logischen* Denkens begründet, und folglich auf keinen eigentlichen Gegenstand führt; die Sätze des *Widerspruchs* und des *Grundes* sind folglich unfähig diese Wissenschaft zu begründen. Der Satz

muſs *material* ſeyn, er muſs auf ein *Objekt* gehen; und *konſtitutiv*, er muſs ein Geſetz, welches etwas im *Objekte* beſtimmt, ausdrücken. Da aber alles im Subjekte Gegebene eigentlich nur *formal* ſeyn kann, für ſich nur die Form der Seynsart des vorſtellenden und handlenden Subjektes ſetzt: ſo iſt dieſes Formale im Subjekte nur beziehungsweiſe material im Objekte, ſo fern dieſes ſelbſt etwas *Vorgeſtelltes* iſt; welches Formale aber nicht das Objekt nach ſeinem vollſtändigen *Daſeyn*, ſondern nur nach der Art und der Form jener Beſtimmungen determinirt, die nothwendig ſind, weil ohne ſie das Objekt nicht vorſtellbar, und folglich für das vorſtellende Subjekt nicht Objekt wäre.

VI.

Eintheilung der Metaphyſik.

§. 27.

Das Objekt iſt entweder das durch ſich ſelbſt geſetzte *Ich*; oder das *Nicht-ich*. Das *Nicht-ich* iſt entweder dem Ich *durchaus* entgegengeſetzt oder nicht. Iſt es dem Ich durchaus entgegengeſetzt, ſo hängt es vom Ich auf keine Art ab, die Vorſtellung davon iſt *negativ*, und ſein Begriff gehört nur als Grenzbegriff in die Metaphyſik, z. B. der Begriff des *Dinges an ſich* (des Dinges, wie es unabhängig von unſerem Vorſtellen exiſtirt) —

Das Nicht-ich iſt dem Ich nur dadurch nicht *ganz* entgegengeſetzt, daſs es durch das Ich *geſetzt* iſt. *Durchaus*, nach Daſeyn und nothwendigen Beſtimmungen, iſt nichts vom Ich a priori geſetzt, als das Ich ſelbſt.

 §. 28.

§. 28.

Das *Nicht-Ich*, Objekt, das positiv vom Ich verschieden, und doch durch es gesetzt seyn soll, muss nur zum Theile von ihm gesetzt seyn.

Nun kann es aber nicht anderst zum Theil vom Ich gesetzt seyn, als entweder nach seiner *Form*, wobey es denn, nach seinem Stoffe, vom vorstellenden Ich unabhängig ist, oder nach seinem *Stoffe*, wobey es denn vom Ich, nach seiner (äussern) *Form*, unabhängig ist.

§. 29.

Das Verhältniss des *gegebenen Stoffes* eines Gegenstandes zum vorstellenden Ich heisst *Daseyn*.

Das Verhältniss des vorstellenden Ichs zum *hervorzubringenden* Stoffe oder zum hervorzubringenden *Daseyn* eines Gegenstandes heisst absolute *Kausalität* oder *Freyheit*.

Bey dem *gegebenen Daseyn* ist die Form wegen dem Stoffe, um ihn *vorstellbar* zu machen, bey dem Produkte der Freyheit der Stoff wegen der hervorzubringenden Form, um sie *hervorzubringen* (zu realisiren).

§. 30.

Wird das Objekt durch das Ich gesetzt in seinen Bestimmungen, und ist es unabhängig von ihm in seinem Daseyn; so bringt das Ich etwas an dem Objekte hervor, aber nicht unabhängig von dem Objekte; der Stoff bedingt die Form ihrer Wirklichkeit nach, das Subjekt bringt im Objekte die Form nach der *Affektion* durch

durch den Stoff hervor. Der durch die Sinnlichkeit bedingte Verſtand handelt nach der ihm eigenthümlichen Funktion, dem *Vorſtellen*; und dieſes iſt der *theoretiſche Theil der Metaphyſik.* Deſſen Gegenſtand das *gegebene Daſeyn*, die Natur iſt; ſie iſt abhängig vom Ich, als einer *Intelligenz.*

§. 31.

Bringt das Ich das Objekt nach ſeinem Daſeyn hervor, iſt der Stoff des Objektes wegen der Form und durch ſie: ſo handelt das Subjekt auch unabhängig von dem Stoffe, alſo ohne Affektion; es handelt *ſich ſelbſt beſtimmend*, durch abſolute Freyheit. Das Objekt iſt folglich ſelbſt etwas Hervorgebrachtes, eine freye *Handlung* des Ichs, als einer *Perſon.* Dieſer Theil der Metaphyſik heiſst *Metaphyſik der Sitten.*

Die höchſte (abſolute) Spontaneität iſt aber die Vernunft. Dieſer Theil der Metaphyſik beſchäftigt ſich alſo mit dem durch unbedingte *Vernunft* Hervorgebrachten; ſo *wie Daſeyn* ein Verſtandesbegriff, und *Stoff* ein Mannigfaltiges für die Sinnlichkeit iſt. Daher enthält der erſte Theil die Geſetzgebung des durch *Sinnlichkeit* bedingten *Verſtandes* im Gebiete der *Natur*; der andere die Geſetzgebung der *Vernunft* im Gebiete der *Freyheit.*

§. 32.

Wir theilen Metaphyſik

I. *in Metaphyſik des Gegebenen und geben aus vom Verſtandesbegriffe Daſeyn* (theoretiſcher Theil der Metaphyſik).

II. *in Metaphysik des Hervorzubringenden*, *und gehen aus von dem Vernunftbegriffe Freyheit* (*praktische* Metaphysik der der Sitten).

§. 33.

Der *erste theoretische* Theil beschäftiget sich entweder mit *Objekten* in Beziehung auf den immanenten *Verstandesgebrauch*, mit *erkennbaren* Gegenständen; oder mit Objekten in Beziehung auf den *Vernunftgebrauch*, bloss *denkbaren* Gegenständen. Die Metaphysik des *Gegebenen* also zerfällt in die *niedere* und *höhere* Metaphysik.

Die *niedere* Metaphysik hat zum Gegenstand die a priori erkennbaren Gesetze der *Erscheinungen* und wird abgetheilt:

a) in den *transzendentalen* Theil, allgemeine Erscheinungslehre (*Phaenomenologie*); sie untersucht die Bedingungen der *Möglichkeit der Natur* überhaupt;

b) in den *angewandten Theil*, *allgemeine Körperlehre*; hier wird der empirische Begriff einer bestimmten Natur, der *materiellen* vorausgesetzt, und die a priori erkennbaren Gesetze der Materie untersucht.

Die *höhere* Metaphysik beschäftiget sich mit nach *Vernunftformen* vorstellbaren Gegenständen mit *Noumenen* (*Noumenologie*). Diese wird abgetheilt

a) in die *immanente Noumenologie*, wo die Vernunft ihre Formen auf *einen gegebenen* Gegenstand, das denkende *Subjekt*, bezieht;

b) in

b) in die *transzendentale Architektonik*, in die Lehre von dem immanenten Gebrauch der Vernunftformen in Beziehung nicht auf *Objekte*, sondern auf empirische *Erkenntnisse* überhaupt;

c) in die Kritik der *transzendentalen Noumenologik* (transzendentale Dialektik).

§. 34.

Der zweyte Theil, die *Metaphysik* des durch Freyheit Hervorzubringenden, wird abgetheilt:

1) in die Lehre von der Idee und Prinzipien eines *reinen* Willens überhaupt, und der unbedingten *Gesetzgebung* der reinen praktischen Vernunft *überhaupt*;

2) in die Lehre der Bedingungen der Gesetze der reinen praktischen Vernunft in Beziehung auf den Willen eines *endlichen* Wesens.

Beyde Theile verhalten sich zu einander wie die allgemeine Metaphysik der Natur *überhaopt*, zu der Metaphysik der *körperlichen* Natur.

Der materiellen Philosophie

I. Theil.

Metaphysik des Gegebenen.

I. Theil.

Niedere Metaphysik.

I. Abtheilung (transzendentaler Theil).

Allgemeine Erscheinungslehre (Phaenomonologie).

I.

Metaphysische Erörterung des Begriffes, Gegenstand.

§. 35.

Nach dem Grundsatz der Metaphysik ist der eigentliche Gegenstand dasjenige, was von Subjekt und Vorstellung materialiter unterschieden, und auf welches die Vorstellung bezogen wird. Die Vorstellung wird aber nach ihrem Stoffe auf den Gegenstand bezogen. Das Objekt ist also das in synthetische Verstandeseinheit gefaſste Mannigfaltige.

Der Verstand erzeugt das Mannigfaltige nicht; er denkt es, indem er das in einer vorhergehenden Vorstellung begriffene Mannigfaltige neuerdings *verbindet*. Der Gegenstand ist also das

Eine,

Eine, worin das Mannigfaltige einer Vorſtellung auſser der Vorſtellung begriffen iſt.

S. I. Theil §. 173 — 178. Nun ſoll aber doch das in objektive Einheit gefaſste Mannigfaltige nicht bloſs logiſch durch das Denken von dem Mannigfaltigen der Vorſtellung unterſchieden ſeyn, es ſoll ein *eigentliches* Objekt ſeyn. Die erſte Aufgabe der Metaphyſik geht alſo dahin, die Bedingungen darzuſtellen, wie auſser der *allgemeinen* Verſtandesfunktion das Mannigfaltige der Vorſtellung in objektive Einheit zu faſſen, noch andere *beſondere*, und welche Funktionen erfodert werden, das klare Bewuſtſeyn des Gegenſtandes überhaupt, zum klaren Bewuſtſeyn des eigentlichen Gegenſtandes zu beſtimmen.

§. 36.

Vorläufiger Begriff der Erſcheinung.

Erſcheinung iſt ein Gegenſtand, dem eine ſinnliche *Anſchauung* entſpricht.

§. 37.

Nach Sätzen der Transzendentallogik iſt das Objekt das in der Vorſtellung vorkommende, auf objektive Einheit gebrachte Mannigfaltige. Das vom Ich verſchiedene reale Objekt kann zum Bewuſtſeyn nur vermittelſt einer Vorſtellung gelangen, und zwar vermittelſt einer Vorſtellung, deren Stoff dem Subjekte durch Affektion gegeben wird; alſo vermittelſt einer ſinnlichen Vorſtellung, Anſchauung. Die Anſchauung iſt aber nicht reiner Abdruck des Gegenſtandes, wie er iſt, ſondern ſie iſt nach Geſetzen, die dem Gemüthe, unabhängig vom Gegenſtande, und a priori beywohnen. Das Bewuſtſeyn eines durch Anſchau-

Anschauung gegebenen Gegenstandes ist folglich das Bewustseyn eines Gegenstandes, wie er *abhängig von unserer Art vorzustellen* uns *erscheint*.

Nach Verschiedenheit der Anschauungen theilen sich die Erscheinungen in *innere* Erscheinungen, des Gemüthes, und *äussere*, *eigentliche* Objekte.

§. 38.

Begriff des Dinges an sich.

Der Erscheinung wird das *Ding an sich* entgegengesetzt; ein Objekt mit Bestimmungen, die ihm unabhängig von unserm Vorstellen zukommen, dem also auch kein *positiver* Begriff entspricht. Sein Begriff ist ein Vernunftbegriff, nur ein negativer Begriff; er bestimmt nur, *dass* sein Gegenstand *ausser* unsrer Erfahrung liegt, nicht *was* dieser selbst ist.

§. 39.

Das Bewustseyn eines *bestimmten Dinges* mit vom Vorstellen unabhängigen Bestimmungen ist unmöglich: denn Bewustseyn eines Dinges ist nicht unmittelbar ohne Vorstellung, und die Vorstellung nicht anderst als nach den dem menschlichen Gemüthe eigenthümlichen Vorstellungsgesetzen.

§. 40.

Der negative Verstandesbegriff des *Dinges an sich* ist nicht ohne Wichtigkeit; er ist ein Grenzbegriff: der letzte Träger der Erscheinung wird durch ihn vorgestellt, und er weiset die Vernunft

nunft auf den *Grund* der Erfcheinung, von der fie keinen vollftändigen Grund im vorftellenden Subjekte findet.

§. 41.

Begriff des Noumenon.

Von dem *Phänomenon* (Erfcheinung) und *Dinge an fich*, wird noch das *Noumenon* unterfchieden, das ift ein Gegenftand, der blos durch Vernunft, oder reinen Verftand ohne Beziehung auf Sinnlichkeit denkbar ift.

Das *Noumenon* ift *dem Dinge an fich*, dem Begriffe nach, durchaus entgegengefetzt, denn diefes ift nicht vorftellbar, jenes durch einen Vernunftbegriff denkbar.

Das Noumenon ift von dem Phänomenon nur beziehungsweife in Verhältnifs auf die *Denkart* entgegengefetzt; diefem entfpricht eine Anfchauung, und ein fchematifirter Verftandesbegriff, jenem nur ein reiner Verftandes- oder Vernunftbegriff.

Es wird in der höheren Metaphyfik gezeigt werden, dafs wir nur von *einem* Noumenon, unferem Ich, ohne Anfchauung (unmittelbare) Gewifsheit haben. — Das Noumenon mufs wohl unterfchieden werden, von dem ens rationis der Scholaftiker, einem Begriff, dem kein Objekt aufser dem Verftande entfprechen follte, der fich nur auf eine befondere Denkweife bezog, und auf einer Abftraktion und Unterfcheidung durch den Verftand beruhet.

§. 42.

Das Phänomenon ftellt das Ding nicht dar, wie es ift, bezieht fich auch nicht auf das Ding an

an ſich, denn es iſt keine verworrene *Vorſtellung* des Dinges an ſich, ſondern es iſt der *Gegenſtand*, wie er in Beziehung auf das Erkenntniſsvermögen *iſt* (exiſtirt) und *erkannt* wird. Ob er auſserdem noch ein Daſeyn und Beſtimmungen als Ding an ſich habe, liegt in ſeinem Begriffe nicht.

Das Noumenon ſtellt auch das Ding nicht dar, wie es an ſich iſt, bezieht ſich nicht auf das Ding an ſich, es iſt keine deutliche und abſolute *Vorſtellung* des Dinges an ſich, ſondern ein *Gegenſtand*, wie er in Beziehung auf die reinen Verſtandes- oder Vernunftformen *gedacht* wird.

§. 43.

Die Erſcheiuung hat daher für das vorſtellende Subjekt *phyſiſche* Nothwendigkeit, das iſt, obwohl ſie *als* Erſcheinung vom vorſtellenden Subjekte in metaphyſiſchem Betrachte abhängt, ſo wird doch das ſo beſtimmt vorſtellende Subjekt (in der Natur und Erfahrung) von der Erſcheinung beſtimmt.

Ein Noumenon *als* Noumenon hat nur *logiſche* Nothwendigkeit für das denkende Subjekt, das iſt, das Subjekt wird nicht von dem Noumenon beſtimmt, eine ſolche Vorſtellung zu bilden; ſondern von einem *Denkgeſetze*.

Ich kann nicht anderſt den Tiſch anſchauen als *ausgedehnt*, und ſo weit er den *Raum erfüllt*, *affizirt* er mein Geſicht und Gefühl; ich kann beym Auflöſen ſeiner Theile *in Gedanken* nicht eher befriedigt aufhören, als beym *Einfachen* Die beſtimmte Ausdehnung wird mir mit der *Affektion gegeben*. Die Einfachheit wird *geſchloſſen*. Wenn ich die *Ausdehnung* auf den Gegenſtand, wie

wie er mir gegeben wird, beziehe, so kann ich nicht irren, so stellen mir ihn die Sinne dar; wenn ich die *Einfachheit* auf seine Theile beziehe, so kann ich irren: denn dass sich die Vernunft bey der Theilung in *Gedanken* nur beym Einfachen einen fixen Ruhepunkt setzen kann, beweisst noch nicht, dass dieser auch im ausgedehnten Objekte existiren müsse.

§. 44.

Vernunft ist in der Ordnung der Vermögen ein höheres Vermögen als Verstand und Sinnlichkeit. Daraus folgt aber nicht, dass das *Noumenon* vor der *Erscheinung* einen Vorzug, und mehr objektive Realität habe, als diese. Es kömmt auf die Entscheidung der Frage an, welches Vermögen für eigentliche Objekte *gesetzgebend*, und welches nur *gesetzkundig* sey.

Bekanntlich hat die *Leibnizische* Schule *dasselbe Ding* nur in verschiedener Beziehung auf Sinnlichkeit und Verstand Erscheinung, und in Beziehung auf Vernunft Ding an sich genannt. Die sinnliche Vorstellung des Dinges, z. B. in seiner Zusammensetzung und Ausdehnung galt für die undeutliche Vorstellung des Dinges, das darum Phänomenon hiess; die Vorstellung desselben Dinges nach einer Vernunftform, als eines Aggregates vieler einfachen Substanzen, wurde für eine deutliche entsprechende Vorstellung des Dinges genommen, wie es unabhängig unserer Seheart existirt. Man war gar sehr bemühet, diesen Unterschied durch Beyspiele des Sinnenscheines und der Sinnentäuschung anschaulich zu machen. REINHOLD hat richtig bemerkt, dass sich die Vorstellung eines Dinges nach Vernunftformen dem wahren Wesen des Dinges um nichts mehr nähere, als die Vorstellung nach den Formen der Sinnlichkeit. Wenn KANT in verschiedenen Stellen der

Krit.

Krit. d. r. V. sagt, es sey widersinnig, Erscheinung anzunehmen ohne etwas was erscheint; oder derselbe Gegenstand als *Erscheinung* werde *von ihm* als *Objekte an sich* unterschieden (Krit. d. r. Vern. S. 69.); oder wenn REINHOLD (Theor. des Vorstellungsv. S. 248.) behauptet: „Dinge an „sich können so wenig geleugnet werden, als die „vorstellbaren Gegenstände selbst, *sie sind diese* „*Gegenstände selbst*, in so fern dieselben nicht vor„stellbar sind;“ so können wir diesen grossen Denkern nicht beypflichten.

Die Unterscheidung zwischen Erscheinung und dem Dinge, welches erscheinet, ist nur eine distinctio rationis, und hat nicht einmal den formellen, aber doch im Bewustseyn gesetzten Grund der Unterscheidung zwischen Vorstellung und Vorgestelltem für sich. Das durch den Verstand bestimmte klare Bewustseyn, gelangt durch die Anschauung zur Erscheinung, und in dem Bewustseyn der Erscheinung liegt nichts von dem Dinge an sich, das da mit subjektiven Bestimmungen erscheinen soll. Wir bedürfen des Vernunftbegriffs, des Dinges an sich, *überhaupt*; ohne durch unser Bewustseyn genöthigt zu seyn, jeder besondern Erscheinung ein besonderes Ding an sich unterzulegen. Nehmen wir letzteres an, so kommen wir auf demselben Wege zu LEIBNIZENS *Monadologie*, und sein übriges Intellektualsystem, auf dem wir ihm ausweichen wollten.

II.
Kritik der dogmatischen Lehren des Idealismus, und Realismus.

§. 45.
Begriff.

Der *Idealismus* ist die Lehre von dem *bloss subjektiven* Daseyn der Objekte.

Der

Der *Idealismus* ist *formal* (oder transzendental), wenn er nur die Formen der Objekte durch das Vorstellungsvermögen bedingt seyn läſst. — *Material*, wenn er selbst den *Stoff* der Objekte, mithin ihr ganzes *Daseyn* vom denkenden Subjekt abhängen läſst, folglich Vorstellungen mit Objekten *identifizirt*.

Reinhold hat gegen Kant, der die Benennung des *formalen* und *transzendentalen* Idealismus einführte, bemerkt, daſs dieser Lehrbegriff *eigentlich* den Namen Idealismus nicht verdiene, weil er nicht das *Daseyn* der Objekte unserer Anschauungen leugnet; sondern nur, daſs die *Art* der Dinge, *wie* sie *unserem* Bewuſstseyn erscheinen, nicht die Art sey, wie sie unabhängig von uns *existiren*; und also nur dem *groben* Realismus entgegengesetzt ist.

§. 46.

Der *materielle* Idealismus ist *problematisch* (skeptisch), wenn er das *Daseyn* der Dinge für *zweifelhaft* und keines Beweises fähig erklärt. — Er ist *dogmatisch*, wenn er das *Nichtdaseyn* der Dinge für *erweislich* hält.

§. 47.

Realismus ist die Lehre von dem *objektiven* Daseyn der Gegenstände unserer Anschauungen.

Der *skeptische* Realismus ist derselbe Lehrbegriff wie der *skeptische* Idealismus.

Der *dogmatische* Realismus hält das Daseyn der von uns und unsern Vorstellungen unterschiedenen Objekte für eines überzeugenden Beweises fähig.

Der dogmatische Realismus ist entweder *formal* und *transzendent* (dem formalen oder transzendentalen Idealismus entgegengesetzt), wenn er eine Einsicht der Dinge an sich behauptet, und daher die Formen der Vorstellungen für die Formen der Dinge hält. —

Z. B. die grobsinnliche *epikurische* Lehre, dass sich die Bilder der sichtbaren Gegenstände von ihnen ablösten, und so dem Organe sich darstellten.

Oder er ist *material*, *empirisch* (dem materialen Idealismus entgegengesetzt), wenn er das *Daseyn* der von unsern Vorstellungen unterschiedenen Dingen assertorisch behauptet, und die Erkenntniss bestimmter *Eigenschaften* der Dinge, nur als solcher, wie sie uns im Felde der Erfahrung *erscheinen*, zulässt; er ist eins mit dem *formalen* oder kritischen Idealismus.

§. 48.

Unmöglichkeit eines philosophischen Beweisgrundes für den dogmatischen Idealismus.

Der *dogmatische Idealist* müsste seine assertorische Behauptung der Nichtexistenz der Dinge entweder auf die *Unmöglichkeit* des Daseyns der Dinge, oder auf ihre *Entbehrlichkeit* zu Vorstellungen gründen.

§. 49.

Die *Unmöglichkeit* der Dinge wäre eine *reale* oder *logische*. Von dem Dinge, *das nicht ist*, kann vor aller Kenntniss des Dinges weder eine reale Möglichkeit, noch eine reale Unmöglichkeit gezeugt werden.

Die

Die *logische* Unmöglichkeit bestünde entweder in einem Widerspruch, in dem *Begriffe* eines von unserer Vorstellung verschiedenen Objektes; aber der Widerspruch ist unser Werk, und es folgte nur, dass unser *Begriff*, wie er ist, leer sey; oder sie bestünde in einem Widerspruch unserer gewissen Vorstellungen mit dem vorgeblichen Daseyn eines ihnen entsprechenden Objektes: der Widerspruch kann aber nur zwischen Begriffen und Sätzen seyn, und es folgte nur, dass mein Begriff vom Objekte *falsch* wäre; nicht aber, dass das Objekt nicht existirte.

Man hat in neueren Zeiten noch zwey *materielle* Prinzipien (wie sie Krusius zur Unterscheidung von dem formellen logischen Grundsatze), dem Satze des Widerspruches beygefüget: Das *Principium inseparabilium*, „was sich nicht ohne das „andere *denken* läfst, kann nicht ohne das andere „*seyn*;“ und das *Principium inconjugibilium*, „was sich nicht *miteinander denken* läfst, kann „nicht *miteinander seyn*.“ Allein beyde Prinzipien betreffen nur das Denken, und das *Seyn* in *Gedanken*, und man reicht damit nicht auf ein *objektives* Seyn oder Nichtseyn der *Dinge*. Wenn Berkeley (dialogues between Hylas and Philonous) zu zeigen sucht, dass die Annahme von uns verschiedener im Raume befindlicher Dinge auf Widersprüche führe, so folgt nur höchstens, was auch Kant bewiesen hat, dass das von uns verschiedene Objekt nicht so *existire*, wie es uns erscheint.

§. 50.

Wollte der *dogmatische* Idealist aus der *Nichtnothwendigkeit* der Dinge für unser Vorstellungsvermögen schliessen, dass sie auch für jedes vorstellende Subjekt entbehrlich seyen, so setzt diese

Folgerung eine unbeweisbare Gleichheit jedes möglichen Vorstellungsvermögens mit dem unseригen voraus; und eine unbeweisbare Annahme, dass Dinge nur sind, um vorgestellt zu werden.

Eigentlicher *dogmatischer* Idealist war BERKELEY; man sehe seine Schrift *dialogue between Hylas and Philonous*. Eine kurze meisterhafte Darstellung des dogmatischen Systems findet man in PLATNERS phil. Aphorismen, Ausgabe v. 1793. 1. Th. §. 758. u. 759. Wir können so wie es PLATNER vom Leibnizischen Systeme §. 761. sagt, alle Vordergründe BERKELEYS zugeben, ohne zu seinem Schlusse genöthigt zu seyn. Die beyden Haupttheile des *Berkeleyischen* Beweises, wie sie PLATNER anführt, zu beleuchten, bedarf es nichts als sie gegen die *Kantische* Lehre von der reinen Sinnlichkeit zu halten. Daher auch der Verfasser der *Kritik der reinen Vern. S.* 274. mit Recht sagt: „Der Grund zu diesem (dogmatischen) Idealismus „ist von uns in der transzendentalen Aesthetik „gehoben." Wie PLATNER, a. ang. O. bemerkt, gehen die Einwendungen des Werkes: Essais on the Material World, mehr gegen die Möglichkeit ausgedehnter Dinge, mehr auf Leibnizens Monadenlehre, als auf den Idealismus. Man muss gestehen, dass die sonst so hoch gepriesene *Lockische* Unterscheidung der Grund- und abgeleiteten Eigenschaften dem Idealismus ebenen Weg bahnte. Man kann dieses in BERKELEYS und HUME's Schriften deutlich sehen (HUME *über die menschliche Natur, vierter Theil vierter Abschnitt*, nach der Uebersetzung von Herrn Professor JAKOB). HUME drückt sich für den Idealismus im zweyten Abschnitte vierten Theiles fast zu dogmatisch für seinen Skeptizismus aus. S. 430 sagt er: „es ist ganz unmöglich, uns deutlich vorzustellen, dass Objekte ihrer Natur nach etwas anders seyn könnten, als wieder Vorstellungen." Vielleicht war MALEBRANCHE im Herzen ein so entschiedener Idealist als BERKELEY?

KELEY, dem jener durch ſein: wir ſehen alles in Gott (Recherche de la vérité part. II. Liv. III. Chap. I.) zu der objektiven Ideenwelt im Verſtande Gottes die Veranlaſſung gegeben haben mag, und die Auskunft, durch dieſe Hypotheſe Wahrheit und Traum zu ſcheiden. MALEBRANCHE aber muſste das Ketzergericht fürchten, und ſo half er ſich mit dem *theologiſchen* Glauben an die Wirklichkeit der Dinge.

§. 51.

Unmöglichkeit eines ſpekulativen Beweisgrundes für den dogmatiſchen Realismus.

Wollte der Realiſt *dogmatiſch* das von unſern Vorſtellungen unabhängige *Daſeyn* der Dinge *beweiſen*, ſo müſste er einen *logiſchen* oder *realen* Zuſammenhang zwiſchen dem Bewuſtſeyn, den Vorſtellungen, und den *Dingen an ſich* angeben, (denn in den Dingen an ſich müſste das letzte eigentliche Daſeyn angetroffen werden). Nun iſt aber unmöglich zu zeigen, 1) daſs in unſerer Gedankenmaſſe ein *Widerſpruch* ſey, wenn die objektive Welt nicht exiſtirte; 2) kann nicht bewieſen werden, daſs und wie das Bewuſtſeyn mit von dem Bewuſtſeyn unabhängigen Dingen in Verbindung ſtehe. Denn jedem auch empiriſch beſtimmten Bewuſtſeyn iſt nichts *unmittelbar* gegeben, als das vorſtellende Ich und die Vorſtellung; nun bringt es aber die innere Natur der Vorſtellung als einer ſo geeigneten Modifikation des *Gemüths* (nicht aber weil ſie vom *Objekte* gegeben iſt) mit ſich, daſs ſie den Verſtand auf ein Objekt richtet, wenn auch keins auſser der Vorſtellung (wie z. B. bey Einbildungen) exiſtirt.

Der Grund der Unmöglichkeit eines ſtrengen Beweiſes für das Daſeyn der Objekte unſerer Vor-

ſtellungen liegt darin, weil unſerm Subjekte durch das Bewuſtſeyn nur Vorſtellungen gegeben ſind, und wir zu Objekten nur durch *Denken*, durch *Begriffe* wieder zu Vorſtellungen gelangen; es nur aber immer unmöglich zu deduziren iſt, wie das Denken über Vorſtellungen eine wahre Ueberzeugung von Objekten nach logiſchen Geſetzen hervorbringen könne.

§. 52.

Unmöglichkeit einer dogmatiſchen Widerlegung des ſkeptiſchen Idealismus aus ſpekulativen Beweisgründen.

Der *ſkeptiſche* Idealiſt kann ſeinen Zweifel an das Daſeyn der von Vorſtellungen und vorſtellenden Subjekten unterſchiedenen Dinge auf folgende Gründe bauen:

1) Widerſpricht es dem Weſen eines Beweiſes überhaupt, *Realität*, oder *Daſeyn* eines vom Subjekte unabhängigen Dinges überhaupt darzuthun. Verſteht man unter Beweis die Ableitung einer Wahrheit von höheren Gründen, ſo kann das Abzuleitende nur ein *Satz* ſeyn, der mit dem höheren Grunde *logiſch* verbunden iſt; verſteht man unter Beweis die Bekanntmachung des Zuſammenhanges zweyer Sätze, wovon der eine gewiſs iſt, ſo kann der Zuſammenhang nur in irgend einer logiſchen Gleichheit beſtehen. Die Entwickelung des Zuſammenhanges geht nach logiſchen Geſetzen, alſo analytiſch. Alle Analyſis ſetzt aber eine vorhergegangene Syntheſis; alle Syntheſis *Gleichartigkeit* des zu verbindenden Mannigfaltigen voraus, wenn der Beweis bloſs *logiſch* ohne Rückſicht

eines *andern* synthetischen Grundes in einem Fakto, wodurch auch ungleichartige Dinge als verbunden *gegeben* werden, soll geführt werden. *Daseyn* und Realität kann also nicht logisch *bewiesen*, sie müssen *gegeben* werden.

2) Daſs ein *Objekt* dem Bewuſstseyn *gegeben* werden könne, zeigt das untilgbare *Selbstbewuſstseyn* (wenn wir schon die Möglichkeit nicht begreifen). Was aber dem Bewuſstseyn *gegeben* wird, muſs mit ihm in einem *realen* Zusammenhange stehen; es muſs das Bewuſstseyn bestimmen. Das bestimmte Bewuſstseyn selbst muſs das Faktum seyn, in dem das es bestimmende vorkömmt.

In dem Bewuſstseyn a priori ist nichts gegeben als das Subjekt des Bewuſstseyns, und in dem bestimmten empirischen Bewuſstseyn, nebst dem Subjekt die das Bewuſstseyn bestimmende *Vorstellung*.

3) Der in dem Bewuſstseyn überhaupt, *seiner Möglichkeit nach gegebene*, und im klaren Bewuſstseyn wirklich *hervorgebrachte* (gedachte) Unterschied zwischen Vorstellung und Objekt, ist nur *formal*, nur durch eine Verstandeshandlung, das Denken, *hervorgebracht*, dem klaren *bestimmten* Bewuſstseyn aber vor dem Denken nicht *wirklich gegeben*. Durch diese Verstandeshandlung wird weder das Objekt *erzeugt*, noch ein von der Vorstellung materialiter verschiedenes Objekt dem Bewuſstseyn dargestellt; denn das Vorgestellte ist nichts, als das in der Vorstellung vorkommende Mannigfaltige, welches nun durch

eine eigene Verſtandeshandlung in objektive Einheit verknüpft iſt.

Der Unterſchied, der im Bewuſtſeyn vorkommt, iſt alſo nicht zwiſchen Vorſtellung und Objekt, ſondern zwiſchen der erſten ſinnlichen Vorſtellung und zwiſchen der zweyten verſtändigen Vorſtellung, dem Begriffe (Gedanken des Objektes). Das in der Vorſtellung gegebene Mannigfaltige wird nicht in die Einheit des beſtimmten (dieſen Stoff *gebenden*) Objektes, ſondern nach einer *allgemeinen* Handlungsweiſe a priori in die Einheit eines Objektes *überhaupt* gefaſst. Dieſe Einheit *überhaupt* wird aber durch das Mannigfaltige der *Vorſtellung* beſonders beſtimmt, und nicht durch die Beſtimmungen des *Objektes*.

Herr Prof. Reinhold ſagt: (Theor. des V. V. §. XVII. S. 249.) „Das Ding an ſich und ſeine von der Form der Vorſtellung verſchiedene Beſchaffenheiten ſind nicht nur nichts unmögliches, ſondern ſogar etwas zur bloſsen Vorſtellung unentbehrliches, weil keine bloſse Vorſtellung ohne Stoff, kein Stoff ohne etwas auſser der Vorſtellung, das nicht die Form der Vorſtellung hat, d. i. ohne das Ding an ſich denkbar iſt.“ Vergleiche damit den §. XXIX. Der ſkeptiſche Idealiſt kann hierauf antworten, er leugne nicht den *formalen* Unterſchied zwiſchen der Vorſtellung und dem Vorgeſtellten. Er behaupte aber, daſs durch das *Denken* nichts als ein *Gedanken* hervorgebracht werde, und kein Objekt; daſs alſo das Vorgeſtellte, *wie es im Bewuſtſeyn iſt*, nichts anders, als ein Objekt

Objekt eines Begriffes, ein logisches Objekt sey, was aber *ausser* seinem Bewusstseyn liege, davon könne er nichts behaupten, und nichts verneinen. Er gibt zu, dass diese Handlung, wodurch der Begriff des Objektes hervorgebracht wird, nach unserer Vorstellungsweise nothwendig sey, er nimmt den Unterschied zwischen Stoff zur Vorstellung, und der Vorstellung selbst als *gegeben* an, auch, dass der (blosse) Stoff dem Subjekte nicht *so* angehöre *wie* die Vorstellung; hingegen behauptet er, dass es eine offenbare Erschleichung sey, dem Stoff eine Bestimmung zu geben, die ihm das Bewusstseyn nicht beylegt, nämlich dass er *vom Objekte* gegeben sey, weil er vom Subjekte, *in so fern es vorstellt*, nicht gegeben ist; da doch die gegebene Wirkung auf eine *bestimmte* Ursache erst dann den Schluss erlaube, wenn die Ursache entweder mit der Wirkung gegeben ist, oder anderstwoher erkannt wird, oder wenn die Wirkung jede andere Ursache ausschliesse: keine von diesen drey Bedingungen werde bey dem gegebenen Stoffe der Vorstellung angetroffen. Vergl. HUME *über die menschl. Natur* S. 419. AENESIDEMUS S. 268. f.

§. 53.

4) Nimmt man an, der Stoff sey von dem Objekte, auf das er bezogen wird, hervorgebracht; so macht man die Ursache zur Wirkung, und die Wirkung zur Ursache.

In dem Bewusstseyn sey z. B. eine äussere Anschauuug, in dieser als solcher, ist der Stoff ohne Objekt; der Verstand bringt aus dem Stoff der Vorstellung den Begriff eines

beſtimmten Gegenſtandes hervor, da er ihn in die objektive Einheit verbindet. Das *ideale* Daſeyn des Objektes iſt alſo in der wirklichen Vorſtellung gegründet, und in der Handlung des Verſtandes; vor, und unabhängig dieſer Handlung habe ich aber kein Bewuſtſeyn irgend eines objektiven Daſeyns des Gegenſtandes.

Die Ausflucht, das ideale Daſeyn des Objektes hänge von ſeiner Vorſtellung, und die Vorſtellung vom objektiven Daſeyn ab, iſt alſo grundloſs, und beruhet verſteckter Weiſe auf dem misverſtandenen Grundſatze des nicht zu trennenden (principium inſeparabilium); was immer in *Gedanken* beyſammen iſt (die ſinnliche Vorſtellung und der Begriff des Objektes), kann nicht wirklich ohne einander *exiſtiren*, die Vorſtellung alſo nicht ohne das eigentliche Okjekt ſeyn.

§. 54.

5) Alle Vernunftgründe, die auſser dem Weſen des Faktums des Bewuſtſeyns hergenommen ſind, verrathen ſchon durch ihren Urſprung ihre Schwäche. Man will vermittelſt *allgemeiner* Begriffe das Daſeyn der Objekte überhaupt deduziren. So ſchlieſse man aus der *Nothwendigkeit* und *Ordnung* der ſinnlichen Vorſtellungen auf ein in dieſer Beziehung nothwendiges Daſeyn der Dinge, man bemerke aber nur den ungeheuren Sprung: es iſt Nothwendigkeit in der ſinnlichen Vorſtellung, denn der Stoff erſcheint als *gegeben*,

das Rückwirken der Spontaneität ist nach einem Naturgesetze des Geistes, durch das Affizirtseyn bedingt. Es ist Ordnung des Zugleichseyns und der Folge der *Objekte*, weil Ordnung in der *Wahrnehmung* ist, aber nicht umgekehrt, und diese Ordnung ist darum objektiv, weil sie *nothwendig* ist. Die Ordnung und Folge der Vorstellungen wird um nichts begreiflicher, wenn wir ihren Grund in etwas ganz Unbekanntes setzen. Wir gewinnen nichts dabey, wenn wir unserm Nachforschen *anderstwo* Schranken setzen, als ihm unsere endliche Erkenntnisskraft bestimmt hat.

§. 55.

Vernunftmässigkeit des Glaubens an das objektive Daseyn der von unsern Vorstellungen unterschiedenen und unabhängigen Gegenstände.

Die Vernunft kann unmöglich den Auftrag haben, *alles* zu *beweisen*, und durch Beweise *Ueberzeugungen* zu erzeugen; sie käme sonst nie zu einem Fundamente. Aber es ist ihr Berufsgeschäft, die unbeweisbaren Ueberzeugungen zu *rechtfertigen*. Die Ueberzeugung von dem Daseyn der Dinge ist *allgemein*. Der Idealismus ist ein Produkt der grüblenden Vernunft; der Realismus der Glaube des gemeinen Menschensinnes. Diese allgemeine Ueberzeugung ist aus keinem Räsonnement entsprungen, und kann auf keins gegründet werden, sie ist also unbeweisbar.

Büffon (*histoire naturelle* Tom. II. p. 434.) macht das Gemüth ursprünglich zu einem Idealisten, und läfst es nach und nach durch Räsonnement zum Realismus übergehen. Hume (*über die menschl. Nat.*

Nat. 4ter Th. 2. Abſchn.) nimmt an, daſs die Menſchen, ſo fern ſie nicht räſonniren, ihre Vorſtellungen für die einzigen Objekte gelten laſſen, und nie eine doppelte, ideale und objektive Exiſtenz der Gegenſtände glauben. Auch zugeſtanden, beweiſst dieſes nichts für den Idealismus. Auſser dem Studierpulte ſind wir eher grobe Realiſten als Idealiſten, das iſt, wir halten nicht die Vorſtellung, ſondern das *Vorgeſtellte* mit allen ſeinen Beſtimmungen für das wirkliche Objekt, und die Vorſtellung für das getreue Bild des Objektes. Wir denken nicht an unſern ſubjektiven Zuſtand, ſondern an das Objekt, wir ſehen den *Menſchen*, und denken nicht, daſs wir ihn *ſehen*, u ſ. w. An der *Büffoniſchen* Meynung iſt das wahr und richtig, daſs urſprünglich, ehe der Verſtand die Vorſtellungen neuerdings bearbeitet, das Gemüth, wenn es fähig wäre, ein reflexes Bewuſtſeyn ſeiner Vorſtellungen zu haben, dieſelben nicht als Vorſtellungen der Dinge, ſondern als bloſse ſubjektive Zuſtände anſehen würde.

§. 56.

Darin beſteht die *Humanität* der Philoſophie, daſs ſie die mit dem geſunden Menſchenverſtande entzweyte räſonnirende Vernunft wieder mit ihm in Eintracht bringt.*) Man kann durch Vernünfteley die helleſte Naturüberzeugung auf einen Augenblick ſchwächen; aber nicht jede Ueberzeugung durch *ſpekulativen* Vernunftgrund befeſtigen.

Die moraliſchen Prinzipien liegen a priori in der Vernunft, aber die Ausübung derſelben ſetzt *Menſchen* als Glieder eines moraliſchen Reiches, und *Dinge* voraus, und die Menſchen kennen wir doch

*) Vergl. Breuer *über Humanität der Philoſophie*. Erlangen 1793.

doch auch nur durch Vorſtellungen, ſo wie die Dinge, die die Beſtimmungen unſeres Willens veranlaſſen. Die idealiſtiſche Lehre, gegen die ſich der geſunde Menſchenverſtand ſträubt, iſt alſo auch für die Moral nicht *gleichgültig*.

§. 57.

Wir Philoſophen *glauben* alſo die Realität der Dinge, aber dieſer Glaube ſoll die Ueberzeugung, die uns die *Natur* gab, nicht erſt *begründen*; ſondern er ſoll nur den *ſpekulativen* Zweifelsgründen *entgegengeſetzt* ſeyn.

Auſser Berkeley's Schrift: *Dial. between Hyl. a. Phil.* verdient Hume *über d. m. Nat.* der 2te und 4te Abſchnitt beſondere Würdigung. Mit Berkeley's Schrift kann man des Pater Malebranche Werk: *Recherche de la vérité*, vergleichen, um zu ſehen, wie beyde auf *verſchiedenem* Wege auf ein und daſſelbe Rettungsmittel des Idealismus trafen; auf eine ſelbſtſtändige (beharrliche) Ideenwelt im Verſtande Gottes. — Nebſt dieſen verdienen noch Kant's Widerlegung des Idealismus in Krit. d. r. Vern. Vorrede S. XXXIX. und S. 274. f.; Schmid *phil. Wörterb.* Art. Idealismus; Weishaupt über *Materialismus* und *Idealismus*; Jakobi, David Hume über den Glauben; Hemsterhuis *oeuvres phil.* Sophyle; Tetens Verſuche über die menſchl. Natur, V. Verſuch, geleſen und verglichen zu werden.

§. 58.

Allgemeine Anmerkung über die dogmatiſchen Lehren des Realismus und Idealismus.

Unſer *Daſeyn* iſt uns vor aller Vorſtellung gegeben, durch die Vorſtellung hat das Subjekt nur das *Prädikat* „vorſtellend." Das Subjekt iſt ferner auch in und mit der Vorſtellung dem Bewuſtſeyn gegeben;

gegeben; aber wer aus ſeiner Vorſtellung ſich ſein Daſeyn beweiſen wollte, allenfalls mit dem *Karteſiſchen*: *Cogito*, ergo *ſum*, beginge den lächerlichſten Zirkelfehler. Es kann manches unbeweisbar ſeyn, weil es unmöglich iſt es zu bezweifeln. — Man hat lang verſucht ſpekulative Gründe auf Gründe fürs Daſeyn Gottes zu häufen, ohne darum dem höchſten Weſen näher zu kommen, bis man in der überſinnlichen Höhe einander nicht mehr verſtand. Die kritiſche Philoſophie hat den graden Weg, wie der geſunde Menſchenverſtand zur Ueberzeugung Gottes gelangt, auch für die philoſophirende Vernunft bereitet; aber dieſer moraliſche *Glaube* hat ſich doch nicht in unſerm Herzen aus den feinen Fäden des Räſonnements, wie er auch in den kritiſchen Schriften vorkömmt, entwickelt. Der Glaube iſt *unmittelbar* mit dem moraliſchen Bewuſtſeyn gegeben, und an es angeknüpft. Da die Vernunft gegen die leugnende Unvernunft das undankbare Geſchäft übernehmen muſste, das Gewebe des Zuſammenhanges auszudehnen, um es dem blöden Auge kenntlich zu machen, hat ſie eben nicht den *Schein* ſeiner Feſtigkeit und engen Verbindung erwecken wollen und können. Der beſte praktiſche *Vernunftbeweis* gibt meiner Ueberzeugung fürs Daſeyn Gottes nicht die Stärke als die Anſicht ſelbſt meiner moraliſchen Perſönlichkeit. — Eben ſo verhält es ſich in Beziehung auf das *Daſeyn* wirklicher *Dinge* mit dem theoretiſchen Bewuſtſeyn.

Die *Ueberzeugung* vom Daſeyn der Dinge iſt mit dem theoretiſchen Bewuſtſeyn gegeben. Wir finden ſie überall und können uns derſelben mit aller Anſtrengung nicht entledigen. Nicht nur den Glauben zu prüfen, ſondern ihm den Beyfall der Vernunft zu gewinnen, unternahm man es, die Verbindung der Dinge mit dem Bewuſtſeyn nach *Denkregeln* nicht nur aufzuſuchen, was man wohl durfte, ſondern, was man nicht ſollte,

durch

durch dazwischen gelegte Vernunftgründe *mittelbar* zu machen. Nur eine auf Einsicht durch Gründe pochende Vernunft konnte den Glauben als unzulänglich verwerfen. Wir wollen es nicht ganz absprechen, vielleicht ist ein künftiger Theorist des Vorstellungsvermögens so glücklich, die Verbindung der Objekte mit dem Bewusstseyn auch der *räsonnirenden* Vernunft kennbar zu machen. Vor der Hand dürfen wir uns eben nicht so sehr gegen das durch blindgläubige Theologen, und durch den ungläubigen HUME verhaßt gewordene Wort: „Glauben" sträuben. Wenn es KANT (Krit. d. r. Vern. S. XXXIX. *Vorr.*) ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft scheint, das Daseyn der Dinge auf Glauben annehmen zu müssen, so hat JAKOBI (*über den Glauben*) gezeigt, daſs es mit dem Worte eben nicht so abergläubisch gemeynt sey, und daſs man nach allem Herumirren in dem *Labyrinthe* des Räsonnements doch zuletzt auf diese Naturstimme horchen müsse, um sich zu finden. Eine Vernunft, die ihre Kräfte und ihre Beschränkung kennt, wird diesem Worte auch seine feste Grenzen anweisen. In und mit dem Bewusstseyn sind zwey Dinge gegeben; das vorstellende Subjekt und die Vorstellung. Das vorstellende Subjekt ist mit dem im deutlichen Bewusstseyn vorgestellten Subjekte *identisch.* Das vorstellende Subjekt ist mit seiner Bestimmung, der Vorstellung, zum Theil identisch. Wir sehen nicht, wie mit einer solchen Art des Bewusstseyns, wie das unsrige ist, Dinge, die durchaus vom Ich *verschieden* sind, in unmittelbare Verbindung kommen können. Nun wird zwar eine mittelbare Verbindung der Objekte und des Subjektes durch Vorstellung gegeben, die ihrer Form nach dem Subjekt angehört, ihrem Stoff nach dem Objekte angehören *soll.* Wenn auch das in der Natur so seine Richtigkeit hat, wie wir selbst anzunehmen uns von *Natur* gedrungen fühlen: so sind obige Zweifel doch als *Zweifel* für die spekulirende Ver-

Vernunft immer wichtig — dadurch dafs die *vorgeftellten* äufseren Dinge in der Form des Raumes, und fomit von uns getrennt, folglich in einer *fchematifirten* Verfchiedenheit *erfcheinen*, vereinigt fich die Einrichtung des Vorftellungsvermögens zum Behufe des Naturglaubens mit dem fchlichten Menfchenverftand; und fchützt ihn zwar nicht gegen die *Neckereyen* einer fchulgerechten Vernünfteley, aber doch gegen *Verführung*.

Sollte es fich nun in der Folge unferer Verhandlung zeigen, dafs es gewiffe Begriffe *a priori* giebt, die auf *Anfchauungen* als blofse Modifikationen des Subjektes und auf das Vorgeftellte, wenn es weiter nicht als blofs *logifch* von der Anfchauung als blofser Modifikation des Subjektes verfchieden ift, keine Beziehung haben können, und folglich nur auf eine Welt, die vom Inbegriffe unferer Vorftellungen materialiter verfchieden ift, Gültigkeit haben können, als z. B. die Begriffe, Subftanz, Beharrlichkeit, Kaufalität: fo haben wir a priori die *Möglichkeit* der Erkenntnifs eines realen Objektes dargethan; follte es fich ferner in der wirklichen Erfahrung zeigen, dafs durch Vorftellungen wirklich uns folche Objekte gegeben werden, auf welche diefe Begriffe nothwendig bezogen werden müffen, fo können wir auch nicht mehr an der *Wirklichkeit* einer objektiven Welt zweiflen, wir mögen in ihre letzten Gründe eindringen können oder nicht.

III.

Von dem Erkenntnifsvermögen.

§. 59.

Logifche Erörterung des Begriffs.

Dafeyn ift (in der Ordnung des Denkens) der erfte Begriff in der objektiven Erzeugung (Syn-

(Synthesis), — der letzte in der logischen Zergliederung des Begriffes eines vom Denken unabhängigen Gegenstandes.

Das, was in der Vorstellung des Gegenstandes dem objektiven Daseyn entspricht, ist das von dem Subjekte unabhängige Gegebenseyn des *Stoffes*.

Der gegebene Stoff wird abhängig vom Subjekte, sobald dieses an ihm die Form der Vorstellung hervorbringt.

Das Objekt, als das von der Vorstellung *unterschiedene* vorgestellte Mannigfaltige, wird entweder von der Vorstellung *formaliter* oder *materialiter* unterschieden.

Auf erstere Art, wenn der Verstand, ohne auf die Art der Vorstellung zu sehen, an ihr die objektive Einheit hervorbringt, und also das Objekt blofs im Subjekte setzt, und folglich das Objekt nur transzendenter Weise durch die Denkart aufser dem Subjekte gesetzt gedacht wird.

Auf letztere Art, wenn der Verstand in der Vorstellung die objektive Einheit hervorbringt, mit dem Bewufstseyn, dafs das Objekt auch unabhängig, und vor der Verstandesfunktion aufser dem Subjekte *physisch* gesetzt ist.

Das von der Vorstellung *materialiter* unterschiedene Objekt hat *reales*, objektives Daseyn.

Das von der Vorstellung nur formaliter unterschiedene Objekt hat formales, ideales, subjektives Daseyn.

Wir unterscheiden Plato's Republik, Thomas Morus Utopia, Voltaires Eldovato von den Vorstellungen dieser Männer, und von der schrift-

schriftlichen Darstellung in ihren Werken. Wir setzen diese Gegenstände aufser der Vorstellung, und nehmen doch an, dafs sie blofse Erzeugnisse einer Denkhandlung sind. Wir nennen ein solches Daseyn ein *formales*, weil es durch eine freye, wenigstens von aufsen unabhängige, Denkhandlung, die in der Hervorbringung einer Form besteht, gegeben ist, das Daseyn des Stoffes also zuletzt von der Form abhängt — *ideales*, weil das Objekt blofs durch die *Vorstellung*, die Vorstellung nicht durch das *Objekt* bedingt ist, — subjektives, weil die Form, die das Daseyn bedingt, lediglich von dem vorstellenden *Subjekte* abhängt.

Im Traume, Wahnsinne und gewissen Krankheiten wird an der phantastischen Anschauung auf dieselbe Art, wie an der realen objektiven, Einheit erzeugt. Und da in diesen Zuständen dem Subjekte die *Beurtheilungskraft* fehlt, so wird der Unterschied zwischen subjektivem und objektivem Daseyn nicht bemerkt, die Unterscheidung nicht vorgenommen, und die Vorstellungen und ihre Folge für Dinge und ihre objektive Folge genommen.

§. 60.

Das *reale* Objekt kann durch einen endlichen Verstand seiner *Existenz* nach nicht gesetzt werden. Der Unterschied zwischen realem und idealem Daseyn ist also in der Natur des *endlichen* Vorstellungsvermögens gegründet. Das ganze Verhältnifs des menschlichen Verstandes (denn vom menschlichen können Menschen allein reden) zu dem realen Objekt ist, dasselbe als real *vorzustellen* (zu denken).

Viele metaphysische Theologen halten dafür, um sich einen positiven Begriff vom *unendlichen* Verstande Gottes zu machen, müsse man ihn vom menschlichen nicht nur in Graden, sondern specifisch

eifisch unterscheiden, der Verstand Gottes sey also dem endlichen *entgegengesetzt*, er bringe auch das *Daseyn* des Gedachten hervor. Der Verstand Gottes wäre also *als* Verstand schon die Ursache der Dinge, und die Unterscheidung der Allmacht Gottes von dem Verstande nur eine distinctio rationis, bey Gott das Mögliche und Wirkliche nicht unterschieden, folglich auch (diese Folge ist unvermeidlich) die Unterscheidung zwischen den Ideen Gottes und der objectiven Welt, nur nach unserer Denkart, nicht objektiv gegründet. Gott wäre die immanente Ursache der Dinge. Dieser offenbare *Spinozismus* (vergl. Spinoza *ethic.* §. XVII Scol.) ist unvermeidlich, wenn sich die Vernunft nicht bescheidet, in ihre Schranken durch eine Kritik sich zurück weisen zu lassen.

§. 61.

Das Vermögen des vorstellenden Subjektes, ein *reales* Objekt mit *klarem Bewußtseyn seiner Existenz, und seiner Bestimmungen vorzustellen*, heisst das Erkenntnisvermögen.

Die erste Idee alles Vorstellens, die Idee des Ichs, die letzte und höchste, die Idee Gottes beziehen sich auf reale Objekte. Das Vorstellen ist durch das Ich gesetzt, durch die Vorstellung habe ich unmittelbares Bewustseyn von dem von der Vorstellung unabhängigen Daseyn des Ichs. Ich denke das Ich als etwas von der Vorstellung materialiter und objektiv Verschiedenes; durch das Ich ist aber nicht Gott objektiv gesetzt, er ist es auch nicht durch die Idee Gottes: die Idee Gottes ist aber in den Formen des Subjektes vollständig gegründet; die Vorstellung von Gottes Daseyn ist folglich nur in so fern formal, und diese Idee als solche ist noch keine Erkenntniss Gottes, und führt noch nicht das Bewustseyn seines objektiven Daseyns bey sich. In der Folge

wird gezeigt werden, dafs ich mich noch nicht erkenne, weil ich weifs, *dafs* ich bin, und noch nicht weifs, *was* ich bin; hier wird es nur zum Beyfpiele angeführt, wie ein logifches Seyn vom objektiven Dafeyn im Bewuftfeyn unterfchieden wird.

§. 62.

Menfchliche Erkenntnifs eines Objektes ift nur mittelbar, durch Vorftellungen, folglich können die Gründe der Erkenntnifs, und der materiellen Unterfcheidung nicht von dem Objekte felbft, fondern nur von der befondern Art feiner Vorftellung hergenommen werden, welche das klare *Bewuftfeyn*, zum Bewuftfeyn der *Exiftenz* des Objektes beftimmt.

Wir finden überall Beftättigung des Refultates und der Grundmaxime der *Kritik d. r. Vern.* dafs wir alle Philofophie im Menfchen felbft, und in den Gefetzen feines Vorftellens; alles Materiale im Formalen auffuchen müffen.

§. 63.

Transzendentale Erörterung des Erkenntnifsvermögens.

Wir verftehen unter transzendentaler Erörterung des Erkenntnifsvermögens die Beftimmung des Ortes im Range der verfchiedenen Vorftellungsvermögen. Durch Angabe diefes Ortes wird beftimmt:

1) Welche Vermögen als innere Bedingungen es konftituiren; wodurch dann feine *Möglichkeit* angegeben wird.
2) Welches Vermögen von diefen inneren Bedingungen ausgefchloffen ift; dadurch wird die *Grenze* des Erkennbaren beftimmt.

§. 64.

§. 64.

Der Verstand ist das Vermögen, ein *Objekt* überhaupt (I. Th. §. 189.) dem Bewusstseyn vorzustellen; er muss also unter besondern Bestimmungen, zu dem Erkenntnissvermögen, als dem Vermögen, ein *reales Objekt* mit seinen Bestimmungen vorzustellen, gehören.

§. 65.

Jede Vorstellung bezieht sich ihrem Wesen nach auf ein Objekt, diese Bestimmung hat sie als Vorstellung des *denkenden* Subjektes. Eine Vorstellung könnte dem *denkenden* Subjekte als solchem nicht angehören, wenn es an ihr durch den *Verstand* die objektive Einheit nicht hervorbringen könnte.

Es ist folglich kein eigenthümlicher Vorzug, *bloss* der Anschauung und des sinnlichen Anschauungsvermögens, sich auf ein Objekt überhaupt zu beziehen und bezogen zu werden.

§. 66.

In der Anschauung *überhaupt* liegt folglich nicht der intellektuelle Grund, dass die Funktion ihrer Beziehung auf Objekt, dieses als *reales* Objekt zum Bewusstseyn bringe und Erkenntniss erzeuge.

Herr Prof. Born glaubt in der Vorrede zu seinem Werke: *Versuch über die ursprünglichen Grundlagen des menschlichen Denkens* Leipzig 1791. die im Werke selbst befindliche fehlerhafte Erklärung verbessert zu haben, wenn er das Erkennen als das Beziehen einer *Anschauung* auf ein dadurch bestimmtes Objekt erklärt; nach

 dieser

dieser Erklärung bräuchte man nur Schwärmer zu seyn, um Gott und Geister zu erkennen. REINHOLD, dem wir über das Erkenntnifsvermögen die erste Aufklärung verdanken, bestimmt (*Theor. d. Vern.* §. XLII.) die Erkenntnifs durch die Funktion, wodurch die Vorstellung auf einen bestimmten Gegenstand bezogen wird. Der höchsten Vernunftidee entspricht ein dadurch durchgängig bestimmter Gegenstand (KANT *Kr. d. r. V.* S. 604.), das allerrealste Wesen als ein Individuum. Doch wird es dadurch nicht mehr erkannt als ein jeder blofs *denkbarer* Gegenstand. Denn bey jedem Denken ist ein durch die Vorstellung bestimmter Gegenstand, auch wenn die Vorstellung nicht eine *Anschauung* ist, wie REINH. a. O. XLIII. die Einschränkung macht. Eine *phantastische* Anschauung ist auch Anschauung. Ein *Begriff* hat auch seinen Stoff, wodurch der ihm entsprechende logische Gegenstand bestimmt, und von jedem andern logischen Gegenstande unterschieden wird.

§. 67.

Dafs Sinnlichkeit zum Erkenntnifsvermögen erfodert werde, mufs aus der *Unzulänglichkeit* des Verstandes negativ, und aus dem eigenthümlichen *Wesen* des Verstandes positiv erwiesen werden. Es mufs gezeigt werden, wie der so bestimmte menschliche Verstand in gesetzter Verbindung mit der Sinnlichkeit stehen mufs, um ein Objekt zu erkennen.

§. 68.

Unzulänglichkeit des blofsen Verstandes zur Erkenntnifs.

Soll nicht alles logisch Denkbare real wirklich seyn, und die freye nur an das negative Gesetz des

des Widerspruchs gebundene Operation des logischen Verstandes Dinge hervorbringen, so darf das logische Denkvermögen nicht mit dem Erkenntnisvermögen verwechselt werden.

§. 69.

Erster Bestandtheil des Erkenntnisvermögens.

Der synthetische *Verstand* geht auf Objekte, indem er die objektive Einheit hervorbringt; aber das Hervorbringen der objektiven Einheit ist eine *allgemeine* Funktion, wodurch ein Objekt *überhaupt* gedacht werden kann, aber kein *bestimmtes* im Bewußtseyn gesetzt wird. Dieses *Bestimmtgesetztwerden* hängt also von einem andern Vermögen ab.

Die Einheit steht in einer Beziehung auf *Mannigfaltigkeit*, die *Funktion* des Denkens also in Beziehung auf Affektion. Nun ist Sinnlichkeit das Vermögen der Mannigfaltigkeit; also steht der Verstand seinem *Wesen* nach in nothwendiger Beziehung auf Sinnlichkeit.

§. 70.

Anderer Bestandtheil des Erkenntnisvermögens.

Dem synthetischen Verstand muſs zur Funktion der Einheit *Stoff* gegeben werden, der das Objekt *besonders* im Bewuſstseyn *bestimmt*.

Die Art aber, wie der Stoff eines vom Subjekte und seinen Modifikationen verschiedenen Gegenstandes gegeben wird, ist die *äuſsere Sinnlichkeit*. Also ist die äuſsere Sinnlichkeit der andere Bestandtheil des Erkenntniſsvermögens.

Die *innere* Sinnlichkeit ist selbst Bedingung der äusseren, die Zeit die mittelbare Form äusserer Anschauung, und somit gehört die innere Sinnlichkeit als Bedingung der äusseren mittelbar zum Erkenntnissvermögen.

Die empirische Psychologie handelt auch von inneren subjektiven Erkenntnissen, deren Gegenstände Vorstellungen und Gefühle sind, auf die eine innere Anschauung bezogen wird: aber in der Metaphysik kann nur von *objektiven* Erkenntnissen, die auf eigentliche Gegenstände gehen, die Rede seyn; da von jenen inneren Erscheinungen, so fern sie *zufällige* und *veränderliche* Modifikationen des Subjektes sind, nichts a priori erkennbar ist, ausser etwa die Kontinuität derselben als Veränderungen in der Zeit. Die *beharrlichen* und *nothwendigen Bestimmungen* des Subjektes, in so fern sie a priori vorstellbar sind, wurden und werden noch an ihren Orten abgehandelt.

§. 71.

Nähere Bestimmung der Verbindung beyder Bestandtheile.

Der synthetische Verstand denkt das in der äusseren Anschauung gegebene Mannigfaltige als ein Objekt. Aber in der Anschauung überhaupt als solcher scheint nicht der Grund zu liegen, dass das durch sie vorgestellte Objekt ein reales oder eingebildetes ist, auch nicht in der Funktion der objektiven Synthesis. Denn diese ist dieselbe bey Erscheinungen, wie bey dem Scheine. Ein reales Objekt ist aber dem eingebildeten entgegengesetzt. Es muss also noch einen objektiven und erkennbaren Grund der Entgegensetzung und Unterscheidung geben.

§. 72.

§. 72.

Der Grund der Unterſcheidung muſs alſo entweder in einer beſondern Art der ſynthetiſchen *Verſtandesfunktion*, oder in einer beſondern empiriſch beſtimmten Art der gegebenen *Anſchauung*, oder in beyden zugleich liegen.

§. 73.

Der Unterſchied zwiſchen einem realen und bloſs idealen Gegenſtande iſt *real* und *objektiv*; der Unterſcheidungsgrund kann alſo nicht *bloſs* in einer beſondern Art der Verſtandesfunktion, den Kategorien, liegen, der Unterſcheidungsgrund muſs im *Gegebenen* liegen: folglich müſſen die Kategorien ſelbſt insbeſondere durch die *Anſchauung* beſtimmt werden, *welche* von ihnen nemlich auf die Anſchauung bezogen werden ſoll.

§. 74.

In *einer* Anſchauung allein *für ſich* betrachtet, kann auch der Unterſcheidungsgrund nicht liegen, denn in *einer* Anſchauung für ſich betrachtet, iſt nichts zu erwägen, als die *Form*, die *Quantität* und *Qualität* des Stoffes; beydes kommt der Einbildung ſo wie der reellen Vorſtellung zu.

Die Einbildung ſagt man, iſt eine ſchwächere Vorſtellung eines abweſenden Gegenſtandes. Aber eine durch Organfehler oder Entfernung des Gegenſtandes geſchwächte Anſchauung iſt doch real, und wie kann die noch ſo ſchwache Anſchauung eines Gegenſtandes von ſeiner Abweſenheit zeugen, da Anſchauung *überhaupt* das Kriterium ſeiner Gegenwart iſt?

§. 75.

Der Grund muſs alſo in einer Angemeſſenheit *mehrerer* Anſchauungen oder einer *mehrmalen* geſetzten Anſchauung zu den *beſondern* Verſtandesformen, den Kategorien, ſtehen.

Es müſſen alſo gewiſſe *Arten* der objektiven Einheit (Kategorien) geben, unter die allein objektiv, das iſt, mit geſetzter Naturnothwendigkeit nur ſolche Anſchauungen gebracht werden können, die ein *reales* Objekt ausdrücken.

Die *Vernunft* geht zwar auch auf ein Objekt, nemlich ſie iſt das Vermögen das Subjekt vorzuſtellen. Aber dadurch, daſs ich weiſs, *daſs* ich bin, erkenne ich noch nicht, *was* ich bin; der Verſtand gibt den Begriff des *Vorgeſtellten überhaupt*: allein da durch ſein Denken noch kein beſtimmtes Objekt gegeben iſt, ſo iſt er für ſich zur Erkenntniſs unzureichend. Die Vernunft gibt den Begriff des *Vorſtellenden*; da aber mit dem Erzeugen dieſes Begriffs das Ich ſchon gegeben iſt, ſo hat das Prädikat „Vorſtellend" auch ein *beſtimmtes* Objekt, das Ich. Doch erkenne ich dadurch das Ich nicht, *was* es *iſt*, ſondern ich denke nur, *wie* es *handelt*, ich denke ſeine Beziehung auf das Nicht-ich. Die Vernunft iſt alſo kein Beſtandtheil des Erkenntniſsvermögens Hingegen beſchäftigt ſie ſich *ausſchlieſslich* mit Noumenen, mit bloſs *denkbaren* Gegenſtänden.

IV.

Möglichkeit der Unterſcheidung einer Erſcheinung von einer leeren Vorſtellung.

§. 76.

Die Möglichkeit der Unterſcheidung einer Erſcheinung von einer leeren Vorſtellung ſetzt voraus:

1) Von

1) Von Seiten der Erscheinung gewisse nothwendige unabänderliche Bestimmungen, an denen die Unterscheidung erkennbar ist.

2) Von Seiten des Subjektes ein Unterscheidungsvermögen, das wir in seiner positiven Handlung Beurtheilungskraft nennen.

§. 77.

Vor dem Gedanken des Objektes ist die Anschauung desselben, und in der Anschauung als solcher liegen keine andere nothwendige Bestimmungen als die *formalen* subjektiven, die daher jeder Anschauung anhängen. Alles Materiale in der Anschauung ist nicht a priori, und ohne den Charakter der Nothwendigkeit. Soll daher etwas *nothwendig* Bestimmtes in der Anschauung seyn, das auf das Objekt als eigentliches Objekt geht, so muss es zwar auch in den formalen Bedingungen der Anschauung liegen, weil da nur Nothwendigkeit liegen kann, und hier auch nur etwas a priori erkennbar ist· aber es kann nicht in jenen *allgemeinen* formalen Bestimmungen *überhaupt* liegen, die *jeder* Anschauung zukommen; sondern in *besondern Modifikationen* dieser allgemeinen formalen und subjektiven Bestimmungen, die *vom* Subjekte nicht gegeben, sondern die *dem* Subjekte gegeben sind; also in formalen *objektiven* Bestimmungen, in solchen besondern Bestimmungen, die der *Verstand* als Vermögen, das Objekt zu denken, in ihnen als objektiv gegeben denken muss, und daher als Bestimmungen des Objektes setzt, und folglich in Beziehung auf sie eine besondere Art der objektiven Einheit hervorbringt.

§. 78.

§. 78.

Die Hervorbringung dieser besondern Arten der objektiven Einheit kann nicht willkürig seyn, wenn sie objektiv nothwendig seyn soll; sie müssen also ihrer *Möglichkeit* nach einzig in der *Anschauung* gegeben, aber doch so vorgestellt seyn, daſs sie der Anschauung selbst, als Gegenstand (Einbildung) gedacht, *widersprechen*, folglich ausschlieſsend so geeignet seyn, daſs sie nur auf das *Objekt* der Anschauung, nicht auf *sie* oder ihr *Mannigfaltiges*, als im Objekt, das aber auſser der Anschauung nichts ist, bezogen werden können.

§. 79.

Transzendentale Beurtheilungskraft.

So wie im synthetischen Verstande nicht nur die a priori bestimmte Möglichkeit der objektiven Einheit überhaupt, sondern auch die besonderen Arten derselben ihrer Möglichkeit nach gegeben sind, so muſs auch der synthetische Verstand nicht nur sich als transzendentales Denkvermögen in seiner Funktion bey dem *Denken* eines Gegenstandes *überhaupt*, sondern auch als transzendentale Beurtheilungskraft im *Erkennen* eines *realen* Gegenstandes äuſsern.

Die Beurtheilungskraft heiſst in so fern transzendental, als sie die Bedingungen a priori enthält, ein Objekt als reales Objekt zu denken, und daher die Erfahrung in ihrem Erkenntniſsgrunde *möglich* macht.

§. 80.

In so fern der Verstand die Begriffe bildet, die den nothwendigen Bestimmungen der Erscheinungen

nungen entſprechen, heiſst er *ſynthetiſche* und *transzendentale* Beurtheilungskraft.

In ſo fern er unter dieſe Begriffe wirklich beſtimmte Anſchauungen ſubſumirt, um *reale* Objekte zu denken, heiſst er analytiſche Beurtheilungskraft.

Ueber die Lehre des Erkenntniſsvermögens ſ. Reinhold *Theorie des V. V.* III. Buch.

Die *Krit. d. r. V.* hat an mehreren Orten erwieſen, daſs Anſchauungen ohne Begriffe *blind* ſind, das iſt, den Gegenſtand, den ſie *ihrer Beſtimmung* nach vorſtellen ſollen, nicht vor das klare Bewuſtſeyn bringen, und Begriffe ohne Anſchauungen leer ſind, das iſt: daſs die Begriffe nur einen logiſchen Gegenſtand *überhaupt*, ohne einen *beſtimmten realen* darſtellen. Kant ſagt in der Vorrede zu den *metaphyſ.* Anfangsgr. der *Naturwiſſ.* XIX. die Auflöſung, wie Erfahrung vermittelſt der Kategorien möglich ſey, ergebe ſich beynahe durch einen einzigen Schluſs aus der genau beſtimmten Definition eines Urtheils überhaupt. Dieſes erklärt er als eine Handlung, durch welche gegebene Vorſtellungen zuerſt Erkenntniſs eines Objektes werden. Wir müſſen dieſes allerdings von der genauen Erklärung eines *Erfahrungsurtheils* gelten laſſen: allein dieſe Definition ſelbſt iſt erſt das Reſultat einer weitern metaphyſiſchen Unterſuchung. Man braucht nicht viele Mittelglieder im Beweiſe, daſs Erſcheinungen unter der objektiven Einheit überhaupt ſtehen, weil dieſe ſchon zur formalen Unterſcheidung einer Erſcheinung von einer Vorſtellung erfodert wird. Aber einige Kategorien haben das an ſich, daſs ſie auf eine bloſs *formaliter* von Vorſtellung unterſchiedene Erfahrung *nicht* bezogen werden *können*, wie der Begriff, Subſtanzialität, Kauſalität. Hume glaubte ſich daher berechtigt, ihre Gültigkeit zu leugnen. Hier

beging er den Fehler der Uebereilung. Anstatt über ihre Nichtigkeit so gradezu abzuurtheilen, hätte er einen Schritt weiter gehen sollen und forschen, ob sie nicht eben darum den Verstand nöthigten, zu *realen* Gegenständen überzugehen, die durch diese Begriffe in ihrem *materiellen* Unterschiede von der Vorstellung bestimmt werden.

IV.

Möglichkeit der Erkenntnisse a priori.

§. 81.

Soll die empirische Erkenntniss eines bestimmten Objektes möglich seyn, so müssen a priori allgemeine Bedingungen im Gemüthe zu Grunde liegen, die in Beziehung auf die vorgestellte reale Objekte *Gesetze* derselben; in Beziehung auf das Beurtheilungsvermögen des vorstellenden Subjektes *Regeln* der Subsumtion und Unterscheidung sind.

Die Vorstellung dieser Bedingungen selbst ist eine Erkenntniss a priori.

§. 82.

Eine Erkenntniss a priori ist im strengsten Sinne ein Urtheil, wo Subjekt und Prädikat a priori, jenes eine reine Anschauung, dieses ein reiner Begriff sind, und das Subjekt auf einen Gegenstand a priori bezogen wird.

Wo eine dieser drey Bedingungen fehlt, ist die Erkenntniss nicht im strengsten Sinne a priori, so z. B. die Sätze der Geometrie. Die Verbindung des Prädikates und Subjektes wird a priori *demonstrirt*, aber ihre Gegenstände sind nicht a priori gegeben, denn diese sind nicht der Raum,

sondern

ſondern Beſtimmungen deſſelben durch Linien und Figuren, die von einer freyen Funktion der produktiven Einbildungskraft bedingt ſind.

§. 83.

Auſser dem vorſtellenden Subjekte iſt aber kein *Gegenſtand a priori* gegeben, und auſser den *Kategorien* kein Prädikat a priori; für das vorſtellende Subjekt aber fehlt die *Anſchauung*, es ſcheint alſo eine Erkenntniſs a priori im ſtrengſten Sinne unmöglich.

§. 84.

Das was im vorſtellenden Subjekte allen vorſtellbaren *Gegenſtänden* entſprechend a priori gegeben iſt, und als die allgemeine Form aller Anſchauungen und alles Anſchaubaren geſetzt iſt, iſt die Form der *Zeit*: ihr entſpricht eine *Anſchauung* a priori, die Vorſtellung der bloſsen Zeit. Wir haben nun noch zu unterſuchen, *ob* die *Kategorien* Prädikate dieſer Anſchauung, als eines logiſchen Subjektes, ſeyn *können*, und *wie* ſie es *ſind*.

Weil der Beweis der Möglichkeit der Beziehung der Kategorien auf die Zeit a priori geführt wird; ſo wird er die einzig geſetzte Möglichkeit, folglich Nothwendigkeit, und folglich auch die Wirklichkeit deduciren.

§. 85.

Sollen die Kategorien auf die Zeit bezogen werden können, noch mehr (denn bey Erkenntniſſen hat keine Willkühr ſtatt), ſollen ſie nothwendig auf die Zeit bezogen werden müſſen, ſo wird erfodert:

1) Daſs

1) Daſs die Kategorien als reine Begriffe Prädikate der Zeit ſind.

2) Daſs, um die poſitive Beziehung der Begriffe und der Anſchauung nothwendig darzuſtellen, die reinen Verſtandesbegriffe *daſſelbe* Mannigfaltige objektiv vorſtellen, was in der Anſchauung dunkel vorgeſtellt wird (I. Th. §. 1-7.).

Wir bewundern den tiefen metaphyſiſchen Witz des Verfaſſers der Kr. d. r. V. in dem Kapitel von dem *transzentalen Schematismus* S. 176. ff. aber wir können, bey aller Uebereinſtimmung über die *Sache*, nicht ganz ihm über die *Art* des Beweiſes beyſtimmen: ſie hat zu viel den Schein der Willkühr. Wir verſuchen hier, durch Aenderung der *Stellung*, die in dem angeführten Kapitel gegebenen Beweispunkte, und Abänderung derſelben, den Beweis ſtrenger und überzeugender vorzuſtellen; indem wir zeigen, daſs die Zeit mit der Kategorie (überhaupt) in einem mehr als bloſs logiſchen Verhältniſſe der *Gleichartigkeit* ſtehe, die zudem nur in die Prädikate der *Allgemeinheit* und a priori beſtimmten Geſetzmäſsigkeit, die den Kategorien und der Zeit zukommen, von KANT geſetzt wird. Die Beweispunkte ſelbſt nehmen wir aber doch aus verſchiedenen Stellen der *Kritik d. r. V.* her.

§. 86.

Die Kategorien werden entweder betrachtet als Formen des *Verbindens überhaupt*, gegründet in der *Spontaneität* des reinen Verſtandes, und ſo vorgeſtellt ſind ſie Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt, durch welche deſſen logiſches Weſen,

das ist, seine *Denkbarkeit* in Beziehung auf eine der zwölf möglichen Urtheilsformen bestimmt ist: oder sie werden betrachtet als Formen des Verbindens, in wie fern der Begriff des Verbindens ausser dem Begriff der Einheit auch noch den Begriff des *Mannigfaltigen* mit sich führt, und zwar des *gegebenen* Mannigfaltigen, folglich als Formen des Verbindens, die in der Spontaneität des in seiner Funktion von *Sinnlichkeit* abhängigen Verstandes, gegründet sind. So vorgestellt sind sie Begriffe von einem *erkennbaren* Gegenstand überhaupt, durch welche sein, in Beziehung auf das Erkenntnissvermögen, *reales* Wesen, das ist, seine *Erkennbarkeit* in Beziehung auf eine der zwölf Urtheilsformen bestimmt ist.

Vergl. KANTS Krit. d. r. V. S. 166. Note. S. 305-309. REINHOLD Theor. d. V. V. §. LXXIV.

§. 87.

Die Zeit ist in der Vorstellung ein a priori gegebenes *Mannigfaltige*; als solches steht sie in einer Beziehung auf die Verstandesformen des *Verbindens*, in so fern dadurch ein Gegenstand *denkbar* wird.

Die Zeit ist in der Vorstellung ein *sinnlich-gegebenes* Mannigfaltige; ihr entspricht eine reine *Anschauung*, als solche steht es in Beziehung auf die Verstandesformen des Verbindens, in so fern dadurch ein Gegenstand *erkennbar* wird.

Die Zeit ist ihrer Möglichkeit nach die a priori bestimmte Art, wie die *Spontaneität* durch *Verbinden* die Rezeptivität affizirt.

Die Kategorien ſind ihrer Möglichkeit nach die Art und Weiſe, wie die höhere Spontaneität, das durch Affektion Gegebene *verbindet*.

Die Zeit iſt alſo ihrer *Erzeugung* nach ein reines Produkt des Verſtandes, in der weitern Bedeutung, ſo wie die Kategorien Produkte des Verſtandes in engerer Bedeutung. Beyde haben *einerley* Mannigfaltiges, das bey der Vorſtellung der Zeit bloſs als eine Beſtimmung des innern *Sinnes*, weil es der durch die Handlungsweiſe der Spontaneität affizirten Rezeptivität gegeben iſt, *angeſchauet*, und bey der Vorſtellung der Kategorien, als Produkten der höheren Spontaneität (des Denkvermögens) des Verſtandes, der auf *Gegenſtände* geht, als Beſtimmung des *Gegenſtandes gedacht* wird.

Derſelbe Verſtand gibt dem bloſsen Stoff die *Form* der Anſchauung, und der Anſchauung die *Form* des Objektes, bey der Zeit aber gibt er ſelbſt den *Stoff*, indem er die innere Rezeptivität durch die Handlung des Verbindens *affizirt*. Nun können wir erſt den intellektuellen Grund angeben, was wir §. 84. von der Zeit ſagten, daſs ſie das ſey, was allen vorſtellbaren *Gegenſtänden* entſpricht; und von dem, was KANT (*Kr. d. r. V*. S. 182.) behauptete, die Zeit ſey das reine Bild aller *Gegenſtände* der Sinne überhaupt. Nur der Verſtand geht auf Objekte, vermittelſt der Kategorien; dieſe Kategorien, objektiv betrachtet, ſind Begriffe von Gegenſtänden, und ſubjektiv nur Verſtandesformen des Verbindens, und eben von der Funktion des Verbindens, wodurch objektiv die Möglichkeit geſetzt wird, das Objekt zu denken, wird der *Stoff* der Zeit gegeben, von der wir eine Anſchauung haben. Derſelbe Verſtand, der Objekte denkt, beſtimmt die Sinnlichkeit zur Vorſtellung der Zeit.

Daraus

Daraus wird auch begreiflich, daſs der Raum, obſchon er die Art und Weiſe iſt, wie die Rezeptivität von auſsen von *eigentlichen*, vom Subjekte verſchiedenen Objekten, affizirt wird, und alſo eher als die Zeit auf etwas objektives gehen ſollte, doch nur ein Bild der *Gröſse* der Gegenſtände, und nicht der *Gegenſtände ſelbſt* iſt.

V.

Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe, zum Behuf reiner Erkenntniſſe.

§. 88.

Die Kategorien, ihrer Möglichkeit nach, ſind *Handlungsarten* des Verſtandes, und als wirkliche Vorſtellungen *allgemeine* Begriffe. Ein *beſtimmtes* Zeitbild würde ſie nicht in der *Allgemeinheit* darſtellen. Wir müſſen alſo auch die formale Bedingung der Sinnlichkeit in der Allgemeinheit nehmen, und auf dieſe die Kategorien beziehen.

Die allgemeine Zeitbedingung in Verhältniſs auf die Kategorien, heiſst *Schema* derſelben, und die transzendentale *Funktion* der Beziehung heiſst *Schematismus* des Verſtandes.

Das *Schema* unterſcheidet ſich von einem *Bilde* darin, daſs *jenes* eine *allgemeine Handlungsweiſe* der Einbildungskraft darſtellt, einem Begriffe anſchauliche *Bilder* zu verſchaffen; *dieſes* aber *eine beſtimmte einzele Anſchauung* iſt, die in ihrer allgemeinen Form mit dem Begriffe übereinſtimmt; nebſt dem aber noch beſondere Eigenheiten hat, die der Begriff unbeſtimmt lieſs. Das *Schema* liegt zwiſchen der bildlichen Anſchauung und dem Begriff, deſſen Schema es iſt, in der Mitte; es iſt die nur *im Verſtande denkbare* Vorſtellung (alſo auch ein *Begriff*) der allgemeinen Form,

die jeder Anschauung, auf welche der Begriff bezogen werden kann, zukommen muss. (Vergl. *Kr. d. r. V.* S. 176—180.)

§. 89.

Durch den transzendentalen Schematismus werden:

1) Die Kategorien *versinnigt*, und sie, als die Begriffe des *denkbaren*, werden dadurch Begriffe des *erkennbaren* Gegenstandes;

2) Dadurch die *Zweifel* gelösst über die Möglichkeit einer Subsumtion der einzeln Erscheinungen unter allgemeine Denkformen, wo sonst keine Gleichartigkeit ist, die doch schon zur *logischen* Möglichkeit der positiven Subsumtion erfodert wird.

Es mag wohl seyn, dass in der Natur unseres wirklichen Erkenntnisses, die Sache nicht nach so einem weitschweifigen Prozesse verbunden und zerlegt wird, nach dem der philosophische Scheidekünstler in seinem Laboratorium verfahren muss, wo er Begriffe durch Begriffe auflösset, und durch *viele* Denkhandlungen das zersetzet, was die intellektuelle Natur durch *eine* Thathandlung verbunden hat. — Vielleicht gibt es auch einen kürzeren Weg, den wir aber bis jetzt noch nicht aufgefunden haben.

§. 90.

Um das Angeschaute als Objekt *überhaupt* zu denken, das ist, ohne es in Ansehung einer besondern *Denkhandlung* zu *bestimmen*, sondern nur überhaupt als *Objekt* zu denken, wie es durch den *Stoff* der Anschauung *bestimmt* (gegeben) *ist*, bedarf es keiner transzendentalen *Beurtheilung*, sondern

ſondern nur der ſynthetiſchen Verſtandesſunktion *überhaupt*, wodurch die Einheit des Objektes am vorgeſtellten Mannigfaltigen hervorgebracht wird. Die transzendentale Subſumtion iſt da nur erfoderlich, wo das durch den *Stoff* der Anſchauung ſchon beſtimmte Objekt auch *objektiv* durch eine beſondere *Kategorie* beſtimmt werden ſoll, um es als ein *reales* Objekt zu denken.

Es iſt alſo nicht nöthig anzunehmen, daſs auch bey Kindern, Thieren, ein Schematismus, auch nur im dunkeln oder verworrenen Bewuſtſeyn, vorgehe, obſchon nach ihren äuſsern Handlungen zu urtheilen, ihr Bewuſtſeyn ſchon auf *Objekte* gerichtet iſt. Denn, obſchon wir mit dem geübtern Verſtande kein Objekt in einem ausdrücklichen Urtheile denken können, ohne es in einem nach einer beſondern Kategorie *beſtimmten* Urtheile zu denken, und dadurch auch das Objekt durch eine *beſondere* Kategorie zu beſtimmen; ſo folgt doch nicht, daſs es auch ſo bey ſprachloſen Kindern und Thieren ſey. Wir wiſſen ohnehin, wie ſehr die Sprache unſer Denken modifizirt. Die Handlung, wodurch ein *Gegenſtand* mit Bewuſtſeyn vorgeſtellt wird, iſt überall ein *Denken*; aber es iſt ein Unterſchied im Grade des Erkenntniſſes, zwiſchen dem bewuſsten Gegenſtande, in wie fern er durch den *Stoff* der Anſchauung, alſo durch die beſondere empiriſch beſtimmte Qualität *der Anſchauung* — und zwiſchen dem bewuſsten Gegenſtande, in wie fern er durch die *beſondere Form* des Denkens, alſo durch eine *Kategorie*, beſtimmt iſt.

§. 91.

Die Kategorien im Momente der Quantität bezogen auf die Zeit überhaupt.

Nach dem Momente der Quantität ſollen die Begriffe der *Einheit*, *Vielheit* und *Allheit* auf die

 Zeit

Zeit bezogen werden. Nun ist aber die durch die Kategorie überhaupt vorgestellte Zeit, *ein* nach und nach zu gebendes *unbegrenztes* Mannigfaltige überhaupt. Das „*Eine*" ist die objektive Einheit *überhaupt* und muss von der besondern *Kategorie*, *Einheit*, unterschieden werden. Nun widerspricht aber diese Kategorie der absoluten *Einheit*, dem gegebenen *Mannigfaltigen*, und die Kategorie der absoluten *Allheit* dem *unbegrenzten* Mannigfaltigen, das nie *vollendet* gegeben werden kann.

Die erkennbare Zeit, wie sie in einer bestimmten empirischen Anschauung vorkömmt, kann also nur durch den Begriff *Vielheit* gedacht werden; denn Vielheit ist die besondere Kategorie mit dem Bewusstseyn der auf Eins gebrachten Mannigfaltigkeit.

Der Begriff der Vielheit aber auf Zeit bezogen, gibt den Begriff *Zahl*. Denn Zahl ist ein Begriff der successiven Synthesis des gleichartigen Mannigfaltigen, wodurch die empirische Zeit *erzeugt* wird.

Grösse aber in der Vorstellung wird nicht anderst erzeugt als durch successive Verbindung des gleichartigen Mannigfaltigen.

Der Kategorie Grösse also entspricht das Schema der *Zahl*.

Im Momente der Quantität wird die Mannigfaltigkeit auf Einheit bezogen, das ist, die Vielheit wird als *Einheit* gedacht.

§. 92.

§. 92.

Die Kategorien im Momente der Qualität, bezogen auf die Zeit überhaupt.

Nach dem Momente der *Qualität* ſollen die Begriffe, *Realität*, *Negation* und *Limitation*, auf die Zeit überhaupt bezogen werden.

Alles Erkennbare hat einen beſtimmten *Stoff*, der Stoff wird durch das *Affizirtwerden* gegeben.

Die Zeit iſt ein nach einander folgendes Mannigfaltige *überhaupt*, und hat für ſich nichts der *Empfindung* entſprechendes; ſie iſt nur Form der Empfindung, und iſt alſo als bloſse Zeit für ſich nicht *wahrnehmbar*.

Die Kategorie der Negation bezogen auf die Zeit überhaupt gäbe den Begriff der *leeren* Zeit, die für ſich denkbar, aber nicht *erkennbar* iſt.

Die erkennbare, nach dem Momente der Quantität bereits beſtimmte Zeit muſs *erfüllt* ſeyn, die Kategorie der *Realität* würde auf ſie bezogen werden.

Das Verhältniſs aber von Etwas zu Nichts, von abſoluter Realität zu Negation, iſt *unendlich*, das iſt, die Negation ſteht zur Realität, wie ſie durch reinen Verſtand gedacht wird, in keinem *beſtimmbaren* Verhältniſſe. Nun muſs aber alles *Erkennbare*, wie ſchon im Begriffe liegt, beſtimmbar ſeyn, alle Realität muſs alſo *meſsbar* ſeyn, alſo eine *Gröſse* haben. Das Maaſs einer Gröſse iſt wieder eine gleichartige Gröſse, aus deren öfteren Wiederholung jene als zuſammengeſetzt vorgeſtellt wird, die alſo *weniger* Realität als die andere enthält; die zu meſſende Realität muſs alſo auch darin dieſer

gleichartig seyn, daſs sie auch nicht *alle* (absolute) Realität enthält, sonst könnte keine Gröſse ihr Maaſs seyn. Das Schema der *erkennbaren* Realität ist also Quantität der Qualität, das ist *Grad.*

Im Momente der Qualität wird die Einheit auf Vielheit bezogen; das ist, die Einheit wird als Vielheit gedacht. Eine durch Vielheit bestimmte Einheit, ist eine *intensive* Gröſse (Grad).

§. 93.

Die Kategorien im Momente der Relation, bezogen auf die Zeit überhaupt.

Nach dem Momente der Relation sollen die Begriffe *Substanz*, *Ursache* und *Wechselwirkung* auf die Zeit überhaupt als *Objekt* bezogen werden.

1) Die Zeit als *absolutes Subjekt* kann nur gedacht werden als absolute Zeit, also durch Entgegensetzung der relativen Zeit, die im *Subjekte* erzeugt wird, entsteht und vergeht; und folglich *nur* in der *Vorstellung* ist. Nun ist aber Zeit dasjenige, worin aller *Wechsel* vorgestellt wird, und wodurch aller Wechsel möglich ist, die *Gedenkbarkeit* des Wechsels und die *objektive Möglichkeit*, setzt aber den *Begriff* und das *Daseyn* des *Beharrlichen* voraus.

Der Zeit als *Objekt* gedacht, in der alles Erkennbare Objekt ist, muſs also nach der Kategorie der Substanzialität, das Prädikat, *Beharrlich*, beygelegt werden.

Dem Beharrlichen ist *logisch* entgegengesetzt das Nichtbeharrliche, zum Behufe der

der *Erkenntniſs* das *Wandelbare*. Das Verhältniſs der in der Zeit erkennbaren Subſtanz zu der in der Zeit erkennbaren Accidenz, iſt das Verhältniſs des *Beharrlichen* zum *Wandelbaren*.

§. 94.

2) In der vorhergehenden Reflexion wurde das *Reale* in der Zeit *mit ſich ſelbſt* verglichen; Subjekt und Prädikat waren *ein* Objekt. Die *relative* Zeit wurde auf die abſolute, *in* der jene flieſst, bezogen. Es gibt aber auch Verhältniſſe der *Mannigfaltigkeit*, wo Subjekt und Prädikat *verſchiedene* Objekte ſind. (I. Th. §. 212.)

Da die *abſolute* Zeit nur *eine* iſt, ſo müſſen wir das mögliche Verhältniſs verſchiedener *erfüllten* relativen Zeiten zu einander feſtſetzen.

Verſchiedene erfüllte relative Zeiten verhalten ſich zu einer empiriſchen Begrenzung in der *abſoluten Zeit* wie *Einheit* oder wie *Mannigfaltigkeit*. Im erſten Falle ſind ſie *zugleich*, im letzten *nacheinander* (ſucceſſiv).

Das Verhältniſs der *Kauſalität* iſt das Verhältniſs der *objektiven* Mannigfaltigkeit des *Subjektes* und *Prädikates*. Als objektives aber einander *objektiv* (nicht bloſs im *logiſchen Urtheile*) beſtimmendes Mannigfaltige, wie es in der Zeit *erkennbar* iſt, muſs das eine, die *Urſache*, als das Reale gedacht werden, deſſen *vorhergehende* Setzung in der Zeit etwas *nachfolgendes* zu ſetzendes *objektiv* beſtimmt,

bestimmt, welches in dieser Beziehung das andere bestimmte, nämlich die erkennbare *Wirkung* ist.

§. 95.

3) Da die Kategorien der Wechselwirkung das Verhältniss eines Prädikates, das objektiv *verschiedene* Objekte vorstellt, auf die *Einheit* des Subjektes ist, so muss die in der Zeit erkennbare Wechselwirkung das Verhältniss *verschiedener* die Zeit erfüllenden *Realen*, zu *einer* und *derselben* empirischen Begrenzung der absoluten Zeit ausdrücken.

Nun ist aber *Zugleichseyn* nur ein mittelbares Prädikat der Zeit, das ist, es kann nur auf die Zeit vermittelst des den Raum erfüllenden bezogen werden. Denn mehrere relative Zeiten, *bloss* als *Zeiten* betrachtet, können nur *als nacheinander* erkennbar seyn.

Dinge, die *zugleich* und als solche erkennbar sind, müssen *aussereinander* seyn. *Worauf* etwas gewirkt werden soll, das muss da seyn, und was wirkt, muss auch gegenwärtig seyn. Die erkennbare Wechselwirkung ist also das Verhältniss *mehrerer* im Raume einander *wechselsweise* und *zugleich* bestimmender Objekte im Raume.

Wir bemerken hier die verschiedenen Arten der Beziehung der Zeit und der Kategorien auf einander, wegen seiner wichtigen Folge, die wir bald beleuchten werden. Im Momente der Quantität und Qualität konnten wir die Kategorie der Grösse und der bestimmten *Realität* auf die *Zeit*, wie sie in einer *Vorstellung* vorkömmt, beziehen,

wir

wir konnten die empirisch vorstellbare Zeit durch diese bestimmen, die *Zeit* selbst wurde dadurch als *erkennbarer* Gegenstand gedacht. Jede *wahrnehmbare Zeit* hat eine bestimmte Grösse und einen Grad der Erfüllung. Im Momente der Relation musten wir die Zeit betrachten als *absolute* Zeit, wie sie nicht in der *Anschauung* erzeugt wird, sondern wie selbst die *empirische* Zeit *in ihr* ist, also als eigentlichen *Gegenstand*, der aber doch als solcher nicht erkennbar ist. Der Grund ist dieser: Die Kategorien sind zwar alle Begriffe von *Gegenständen überhaupt*: „denn „das Denken, deren Formen sie sind, ist „die Handlung, wodurch das *Objekt* als „solches im klaren Bewustseyn vorgestellt „wird; aber sie unterscheiden sich doch „von einander darin, dass bey einigen „schon die Anschauung als (logischer) Ge„genstand gedacht werden kann; diese „heissen darum *mathematische*.“ So werden der empirische Raum und die Zeit als Gegenstände gedacht; durch andere, wie z. B. die Kategorien der *Relation*, kann nur der *eigentliche* Gegenstand seinem *realen Daseyn* nach vorgestellt werden, und diese heissen *dynamische* Kategorien. Nur aus letzten können eigentliche Grundsätze der Metaphysik der *Natur* gebildet werden, weil sie unmittelbare Gesetze der *Erfahrungsgegenstände* sind, erstere aber sich nur auf ihre *Anschauung* als Anschauung beziehen, und *vermittelst* dieser auch, aber nicht *ausschliessend*, auf Erfahrung gehen, weil sie auch Gesetze der *phantastischen* und der *reproducirten* Anschauungen sind. Darin liegt auch der Grund, warum der *Begriff* einer bestimmten ex- und intensiven *Grösse* kann *konstruirt* werden, aber nicht der Begriff einer bestimmten *Ursache*.

§. 96.

§. 96.

Die Zeit überhaupt, und die Kategorien im Momente der Modalität wechſelsweiſe auf einander bezogen.

1) Die bloſse Form der objektiven Einheit in Beziehung auf die bloſse Form der Zeit, gibt den Begriff des *Realmöglichen*. Der Begriff des *Realmöglichen* drückt aus die Angemeſſenheit irgend eines *Stoffes*, der in objektive Einheit gefaſst werden ſoll, zu den Bedingungen der Zeit, in der er gegeben werden muſs.

Zu der logiſchen Möglichkeit, zu der Verbindbarkeit in objektive Einheit im *bloſsen Verſtande*, gehört alſo noch die Verbindbarkeit des Stoffes in die Form der Anſchauung.

Die *reale* Möglichkeit betrifft nur die *Anſchauung* (ſo wie die logiſche nur den Begrift), und geht nur *mittelbar* auf ein eigentliches Objekt.

Das Schema des Realmöglichen iſt alſo das (*ideale*) Seyn zu irgend einer (objektiv beſtimmten) Zeit.

§. 97.

2) Die realiſirte Form der Anſchauung, die erfüllte und objektiv beſtimmte Zeit, bezogen auf die an einem objektiv gegebenen Stoffe realiſirte objektive Einheit, gibt den Begriff des *Realwirklichen*, des *objektiven Daſeyns*.

Zu dem idealen Daſeyn, der Verbindung des Stoffes einer Vorſtellung in objektive Einheit, gehört keine objektive Zeitbeſtimmung; nur das Gedachtwerden des in der Vorſtellung vorgeſtellten Mannigfaltigen, das freylich auch in der Zeit, aber nur in der *Vorſtellung*, in der

Zusammenfassung des Mannigfaltigen, also nur in einer *subjektiven* Zeitbestimmung, gegeben ist.

Zu dem realen *Daseyn* gehört eine in einer objektiven Zeitbestimmung gegebene Anschauung, bezogen auf die besondere objektive Einheit der Existenz.

Was wir unter *objektiver* Zeitbestimmung zu verstehen haben, kann erst unten § 124-131. f. f. erörtert werden. Vorläufig verstehen wir darunter, daſs der Gruud, warum die Anschauung *subjektiv* gerade diese Zeitreihe erfüllt, *objektiv* durch das *Daseyn* des Objektes bestimmt sey, dessen Wirkungen in der Zeit *überhaupt*, nicht in der, die ich beym *Vorstellen erzeuge*, bestimmt sind.

§. 98.

Die objektive Existenz heiſst auch *Wirklichkeit* und *Realität*. *Wirklichkeit*, weil der Stoff seiner Anschauung nicht von dem *Subjekte* gegeben ist, aber doch gegeben ist, und zwar durch ein Affizirtseyn, das den Verstand auf etwas Affizirendes *überhaupt* führt. Weil aber der Verstand mit dem Begriff des Affizirenden *überhaupt* sich nicht beruhigen kann; gleichwohl keinen *bestimmten* Gegenstand als den durch die Anschauung gegebenen hat: so denkt er diesen, als den auf das Anschauungsvermögen wirkenden Gegenstand. —

Die objektive Existenz heiſst *Realität*, weil dem existirenden Gegenstande in der Sinnlichkeit ein Affizirtseyn, eine *Empfindung*, wodurch die formale Bedingung der Anschauung, die Zeit, erfüllt wird, entspricht.

Das Schema der objektiven Existenz ist das (reale) Daseyn in einer *objektivbestimmten* Zeit.

§. 99.

§. 99.

3) Die wechselseitige Beziehung der a priori möglichen und realisirten Form der Anschauung auf objektive Einheit, und dieser auf jene, gibt das Schema des *Realnothwendigen*.

Logischnothwendig ist, dessen Begriff von der Gedenkbarkeit durchaus bestimmt ist, dessen logische Möglichkeit der Grund seiner logischen Wirklichkeit (des Gedachtseyns) ist.

Realnothwendig ist das, dessen reales Daseyn von der realen Möglichkeit bestimmt ist. Nun ist aber realmöglich Seyn zu *irgend einer* (objektiv) unbestimmten Zeit, also ist das Schema des nothwendigen Seyn zu *aller* Zeit, das ist, zur Zeit, dessen objektive Bestimmung durch die formale *Bestimmbarkeit*, also durch Unendlichkeit, gegeben ist.

Von diesen drey versinnigten Kategorien der Modalität geht nur die zweyte auf *eigentliche* Objekte zum Behufe ihrer Erkenntniss, und zwar weil in ihren Merkmalen Bestimmungen der *dynamischen* Kategorien vorkommen, wie wir §. 121. f. f. sehen werden. Mit dem, was KANT *Krit. d. r. V.* über die Schemate gesagt hat, vergleiche man die ausführlichere Entwickelung in REINHOLDS *Theor. d. V. V.* §. LXXV.

VI.

Grundsätze des reinen Verstandes, in Beziehung seines empirischen Gebrauches.

§. 100.

Begriff.

Ein Grundsatz des reinen Verstandes in Beziehung seines empirischen Verstandesgebrauches, ist

ist ein mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit gedachtes Urtheil, worin die nothwendige Verknüpfung des Prädikates mit dem Subjekte aus der a priori gesetzten *Möglichkeit* seines empirischen Gebrauches begriffen wird.

§. 101.

Unter Möglichkeit des empirischen Verstandesgebrauches, verstehen wir die objektive Gültigkeit der Denkformen im Felde der *Erfahrung*.

§. 102.

Da die reinen Verstandesbegriffe nicht *aus* der *Erfahrung* entsprungen sind, so können sie entweder keine objektive Gültigkeit auf sie haben, oder sie müssen darin *gesetzgebend* seyn. Das Feld der Erfahrung kann nicht anderst ihr Aufenthalt seyn, weil er nicht ihr Geburtsort ist, wie der empirischen Begriffe, als unter der Bedingung, daſs sie sein *Gebiet* ist, das heiſst, es muſs bewiesen werden, daſs sie die Erfahrung möglich machen.

KANT *Krit.* d. *Urtheilskr.* Einleit. II.

§. 103.

Die Möglichkeit des empirischen Gebrauches des reinen Verstandes muſs aus dem synthetischen Begriffe der *Erfahrung* und ihrem *Prinzipium* deducirt werden.

§. 104.

Metaphysische Erörterung der Erfahrung.

Unter *Erfahrung* verstehen wir eine durch Anschauung vermittelte Erkenntniſs eines *realen* Objektes.

§. 105.

§. 105.

Bey einer *Erfahrung* wird in dem klaren Bewuſstſeyn das *reale* Objekt *materialiter* von ſeiner Anſchauung unterſchieden, und dieſe auf es bezogen.

§. 106.

Ein Erfahrungsurtheil wird einem bloſsen *Wahrnehmungsurtheile* entgegengeſetzt.

Nach dem Momente der Qualität iſt erſteres ein Urtheil, wo die Verbindung des Subjektes mit dem Prädikate als *objektiv*, *real* (als im Objekte gegründet) vorgeſtellt wird.

Letzteres iſt ein Urtheil, wo die Verbindung des Subjektes mit dem Prädikate als *ſubjektiv*, als durch einen *ſubjektiven* Beſtimmungsgrund geſetzt, vorgeſtellt wird.

Im klaren Bewuſtſeyn muſs alſo eine Erkenntniſs des *Beſtimmungsgrundes* der *objektiven* Verbindung des Subjektes und Prädikates zur möglichen Unterſcheidung gegeben ſeyn.

§. 107.

Im *Momente der Quantität* hat ein Erfahrungsurtheil ſubjektive *Allgemeinheit*, das Wahrnehmungsurtheil ſubjektive *Einzelheit*.

Dieſe Beſtimmung folgt aus dem Vorhergehenden, denn, da der Grund der Verknüpfung des Subjektes und Prädikates als im *Objekte* geſetzt vorgeſtellt wird (ſonſt hätte es keinen Anſpruch auf reelle Wahrheit, als der Uebereinſtimmung des Urtheils mit dem *Objekte*): ſo

muſs

muſs auch *jedermann* daſſelbe Urtheil ſeiner Form und Materie nach für richtig annehmen.

Bey dem Wahrnehmungsurtheil iſt der Beſtimmungsgrund ſubjektiv im Gefühle, und bey deſſen Verſchiedenheit in verſchiedenen Subjekten, wäre es unüberlegt, ſein Urtheil für *jedermann* gültig zu behaupten.

Zuweilen wird auch bey einem Wahrnehmungsurtheile die ſubjektive (komparative) Allgemeingültigkeit für objektive Allgemeinheit genommen; z. B. in dem Urtheil: „der Zucker iſt ſüſs" weil, wenn es auch jemand gäbe, dem der Zucker dieſe Empfindung nicht, ſondern eine andere erregte, ſo würden wir es nicht erfahren können, er würde die verſchiedene Empfindung doch mit demſelben Namen nennen. Aber wir ſagen nur: der Zucker iſt *mir* (*ſchmeckt angenehm* oder *unangenehm*, weil wir für *beyde* Urtheile leicht Menſchen finden, die uns beyſtimmen.

§. 108.

Im Momente der *Relation* iſt bey einem Erfahrungsurtheile (einem kategoriſch bejahenden)

1) die Verbindung zwiſchen Subjekt und Prädikat *innerlich*, unmittelbar. Der Begriff ('das Merkmal, das Prädikat) drückt eine *Beſchaffenheit* des *Objektes* aus.

 Bey einem Wahrnehmungsurtheil iſt die Verbindung *äuſſerlich*, mittelbar; das Prädikat drückt nicht ein Merkmal des Gegenſtandes, ſondern drückt ein Verhältniſs deſſelben zu meinem *Gefühle* aus, eine *Wirkung* des Objektes auf das Subjekt. Daher beruhet

2) ein Erfahrungsurtheil auf einer *objektiven* Vorſtellung, Anſchauung; ein Wahrnehmungsurtheil auf einer *ſubjektiven* Vorſtellung, Empfindung.

3) Daſſelbe gilt auch von dem Grunde und Zuſammenhange *mehrerer* Prädikate bey Einem Erfahrungsurtheile und Wahrnehmungsurtheile.

§. 109.

Im Momente der *Modalität* iſt ein Erfahrungsurtheil *objektivnothwendig*. Die Art der Erkenntniſs iſt durch das Objekt beſtimmt. Soll mein Urtheil richtig ſeyn, ſo *kann* es *nicht* anderſt ſeyn.

Ein Wahrnehmungsurtheil iſt ſubjektiv *wirklich*, es iſt bedingt von der individuellen und *zufälligen* Empfindungsart des Subjektes; mein Urtheil könnte richtig, und doch anderſt als nun ſeyn, wenn auch das Objekt *unverändert* bliebe, und nur die eine Reitzbarkeit meiner Sinne ſtärker oder ſchwächer würde.

Im wirklichen Bewuſtſeyn eines Individuums kann, ehe die Beurtheilung eintritt, ein Erfahrungsurtheil für ein Wahrnehmungsurtheil, und oft nach der Beurtheilung irrig ein bloſses Wahrnehmungsurtheil für ein Erfahrungsurtheil genommen werden.

§. 110.

Nach allen Momenten iſt Erfahrungsurtheil ein Urtheil über das *Daſeyn* und die *objektiven* Beſtimmungen einer *Erſcheinung*.

Erfah-

Erfahrung wird noch *ſubjektiv* genommen, als ein *Inbegriff* empiriſcher *Kenntniſſe* eines Subjektes: z. B. wenn man ſagt: dieſer Menſch hat viele Erfahrung.

Objektiv als der *Inbegriff* erfahrbarer *Gegenſtände* z. B. wenn man ſagt: die Erfahrung lehrt. Ueber die Unterſchiede zwiſchen Erfahrungs- und Wahrnehmungsurtheil ſieh KANT Proleg. zu jeder K. Met. §. 18 f.

§. 111.

Transzendentale Erörterung der Erfahrung.

Die kritiſche Philoſophie verſteht unter einer *transzendentalen* Erörterung die Erklärung eines Begriffes als eines *Prinzipiums*, woraus die Möglichkeit anderer Erkenntniſſe a priori begriffen wird, die ſonſt unter keiner andern Vorausſetzung als objektiv gültig können deducirt werden.

KANT Kr. d. r. V. S. 40. So folgt aus der *metaphyſiſchen* Erörterung der Vorſtellung des Raums, als einer reinen nothwendigen Vorſtellung a priori, die *transzendentale*, daſs der Raum eine Form der äuſſeren Anſchauung ſey, und daſs ihm gemäſs alle äuſsere Objekte müſſen vorgeſtellt werden. Dieſe Erörterung iſt transzendental, weil ſie die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft a priori, die *Geometrie*, und ihre *objektive Gültigkeit* auf Gegenſtände der äuſseren Erfahrung erweiſst und begreiflich macht.

§. 112.

Von der Erfahrung iſt noch keine transzendentale Erörterung möglich, vielmehr ſetzt (umgekehrt) ſelbſt der metaphyſiſche Begriff derſelben Bedingungen der realen *Möglichkeit* der Erfahrung voraus. Wir müſſen alſo noch

zuvor das Prinzipium aufſuchen, woraus die *reelle* Bedeutung, und die *objektive* Gültigkeit der Erfahrung nach ihrem *metaphyſiſchen Begriffe* eingeſehen wird.

§. 113.

Dieſes Prinzipium kann nichts anders ſeyn, als ein Beſtimmungsgrund des klaren Bewuſtſeyns zu dem Gedanken eines *realen* Objektes und ſeiner *materiellen* Unterſcheidung von der Vorſtellung.

§. 114.

Das klare Bewuſtſeyn *überhaupt* wird durch *Begriffe* beſtimmt (I. Th. §. 155. 156.): alſo ſind auch alle Beſtimmungsgründe des *klaren* Bewuſtſeyns *Begriffe.*

Da wir hier das Prinzipium a priori aufſuchen, ſo müſſen es *reine* Begriffe (Kategorien) ſeyn, die ausſchlieſsend auf *reale* Gegenſtände gehen; und da ſie, wie ſie a priori im Subjekt ſind, nur Denkformen ſind, die ihrer *Möglichkeit* nach beſtimmt ſind, ſo können ſie auch nur Prinzipien der *Möglichkeit* der Erfahrung abgeben.

§. 115.

Oberſter Grundſatz der möglichen Erfahrung.

Ein Grundſatz der *Möglichkeit* der Erfahrung iſt ein Satz a priori, der die Bedingung der *materiellen* Unterſcheidung, einer Erſcheinung von einer Vorſtellung, und den Grund der poſitiven Beſtimmung (im Bewuſtſeyn) eines Objektes als eines *realen* Objektes enthält. Der *Grundſatz* der

der möglichen Erfahrung *überhaupt* heiſst alſo: *Jeder empiriſche Gegenſtand ſteht unter den Bedingungen der materiellen Unterſcheidung deſſelben von einer bloſsen Anſchauung.* Welches die Bedingungen ſind, muſs in *beſondern* dieſem oberſten untergeordneten Grundſätzen beſtimmt werden.

§. 116.

Eintheilung der Grundſätze.

Wir theilen die Grundſätze ein, in *materielle* Grundſätze der Erfahrung, und in *formelle.*

Die *materiellen* beziehen ſich auf den *Stoff* der Erfahrung, die Anſchauung Die *formellen* auf die *Form* der Erfahrung, die *Begriffe*, wodurch Objekte als *reale* Objekte gedacht werden.

Da die *Form* der Erfahrung das iſt, was die Erfahrung zur *Erfahrung* macht; ſo ſind die formellen Grundſätze *unmittelbare* Grundſätze der Erfahrung; die materiellen nur *mittelbare*: ſie gehen auf den Stoff überhaupt, der auch im *Wahrnehmungsurtheile* nach der Bedingung, die ſie ausdrücken, gegeben wird.

Die *materiellen* Grundſätze machen die Erfahrung objektiv nur ihrem *Stoffe* nach möglich, aber ſie nicht *als* Erfahrung, ihrer Form nach, erkennbar; ſie drücken Geſetze *objektiver Anſchauungen* aus, aber nicht ausſchlieſslich als ſolcher.

Die *formellen* machen die Erfahrung als Folge *erkennbar*, und darum für uns als *Erfahrung* objektiv möglich; ſie beſtimmen die nothwendigen Geſetze der *Objekte* ſelbſt als *Objekte* der *Erfahrung.*

§. 117.

Die *materiellen* Grundſätze heiſsen *mathematiſche*, weil ſie *unmittelbar* auf die *Anſchauung* und *vermittelſt* dieſer auf die *Objekte* gehen. Daher auch aus ihnen die objektive Gültigkeit der Mathematik auf die wirklichen Gegenſtände begriffen wird.

Die formellen heiſsen *dynamiſche*, weil ſie unmittelbar auf das *Daſeyn* der *Objekte*, und ihre nothwendige Verbindung in der Zeit gehen; daher aus ihnen die objektive Gültigkeit des Begriffs der Erfahrung, als der Erkenntniſs *realer Objekte*, begriffen wird.

Wir werden finden, daſs das in der Zeit objektiv beſtimmte und erkennbare *Daſeyn*, als Wirkung einer *Kraft* vorgeſtellt werden muſs, welches denn die Benennung „*dynamiſch*" um ſo mehr rechtfertigt.

§. 118.

A) *Mathematiſche Grundſätze.*

1) *Jede Erſcheinung hat extenſive Gröſse.*

Erſcheinung wird durch Anſchauung gegeben. Die Anſchauung muſs der Form der Anſchauung gemäſs ſeyn; jeder beſtimmte Raum und Zeit iſt ein Mannigfaltiges ins *Unendliche* vermehr- und verminderbar: alſo hat jede Erſcheinung eine meſsbare extenſive *Gröſse*, und jede Gröſse Stätigkeit als ihre a priori beſtimmte *Eigenſchaft*.

Folglich iſt die Matheſis quantorum auf jede Erſcheinung anwendbar.

§. 119.

2) *Alles Reale hat intensive Gröſse.*

Was dem Realen der Erſcheinung entſpricht, iſt die Wahrnehmung. Die Wahrnehmung hat auſſer der Form der Zeit, *worin* ſie iſt, noch Stoff, *wodurch* ſie die Zeit erfüllt; dieſer iſt durch das Affizirtſeyn gegeben. Nun aber wird dadurch nicht etwas wahrgenommen, wodurch die Form der Zeit realiſirt, die Zeit *erzeugt* wird, ſondern daſs die Form am *Stoffe* realiſirt wird, die Zeit, in dem ſie erzeugt wird, auch *erfüllt* wird. Jeder Augenblick der Zeit, die durch das Affizirtwerden erzeugt wird, muſs alſo auch erfüllt ſeyn; die Erfüllung und Erzeugung hängen von demſelbem Affizirtwerden ab.

Die *Erfüllung* muſs *beſtimmbar* ſeyn, kann aber durch die Erzeugung der Zeit, durch die *Zeitreihe*, nicht beſtimmt werden, denn dieſe beſtimmt die *Dauer*, aber nicht die *Stärke* der Empfindung; ſondern nur durch die Vorſtellung des *Zeitinhaltes*, alſo durch Vorſtellung des Verhältniſſes der erfüllten Zeit zur leeren. Das Erfülltſeyn kann aber nicht als abſolutes maximum und nicht als abſolutes minimum des Erfülltſeyns gedacht werden: jenes wäre eine Empfindung, die zu *meſſen* eine noch ſo ſtarke Empfindung keine Einheit des Maaſes wäre, und ſetzte eine unendliche Kraſt voraus; dieſes eine Empfindung, die durch eine unendlichmal wiederholte Addition zu ſich ſelbſt nicht verſtärkt würde. Die Empfindung muſs einen durch beliebige Einheit beſtimmbaren *Grad* haben.

Folglich hat die Mathesis intensorum *objektive Realität*, denn jede Qualität hat eine bestimmbare Quantität. Die *quantitative* Grösse wird gedacht als Vielheit durch Einheiten, nach und nach durch *Zusammensetzung* erzeugt.

Die *qualitative* Grösse als Einheit der extensiven Quantität nach (denn der kleinmöglichste Augenblick kann wie die längste Zeit eben so stark erfüllt seyn), die durch Vielheit bestimmbar, durch *Theilung* vorstellbar ist. — Man vergl. was gegen diesen Grundsatz der Verfasser der *Beyträge zur Erläuterung und Prüf. des Kant. Systemes* (Primavesi) in der *ersten* Abhandlung bemerkt hat.

§. 120.

Diese beyde *mathematische* Grundsätze betreffen, der erste die Form, der andere den Stoff der *Anschauung*; und gehören folglich nur des Systemes halber in die *Metaphysik*, indem sie mittelbare Resultate des schon in der formalen Philosophie aufgestellten Wesens der *Anschauung überhaupt* sind. Denn sie thun nicht die *objektive* Gültigkeit des Begriffes von Erfahrung dar, sondern deduciren nur die objektive Gültigkeit der Mathematik auf *Erfahrung*, von der aber erst in den folgenden Grundsätzen gezeigt werden muss, wie sie objektiv möglich, und subjektiv erkennbar ist.

§. 121.

B) *Dynamische Grundsätze.*

Erscheinung ist ein solcher Gegenstand der Anschauung, auf den die bestimmte objektive Einheit 1) der *Realität*, und 2) der *objektiven Existenz* bezogen wird.

Realität

Realität wird ihm beygelegt, in so fern er durch *Wahrnehmung*, durch bewusstbare *Empfindung* gegeben wird.

Dem Gegenstand der Wahrnehmung kann aber in Beziehung auf *Wahrnehmung* (Empfindung) nur *ideales* Daseyn beygelegt werden, aber er soll *objektives Daseyn* haben, er soll *materialiter* von der Anschauung unterschieden, also ihr nicht bloss *logisch* (durch Denken), sondern *real* (physisch) entgegengesetzt seyn. Er muss also unter Bestimmungen gedacht werden, die der *Vorstellung* als einem logischen Gegenstande nicht zukommen können. —

Wir suchen nun die Bedingungen auf, die das klare Bewusstseyn eines Gegenstandes zum Bewusstseyn seiner objektiven Existenz bestimmen.

§. 122.

Erkennbare Existenz ist von der Zeit untrennbar. *Objektive* Existenz muss also durch gewisse Zeitbestimmungen bedingt seyn, die ihr *ausschliessend* zukommen.

§. 123.

Alle *Vorstellungen* sind in der *Zeit*, die wir in Beziehung auf die Vorstellungen, subjektive Zeit nennen wollen.

Alle *Objekte* sind in der Zeit, und diese wollen wir in Beziehung auf jene *objektive* Zeit nennen.

§. 124.

Die *subjektive* empirische Zeit *entsteht* (wird *erzeugt*) durch Auf- und Zusammenfassung des Mannigfaltigen der *Wahrnehmung*. —

Die *objektive* Zeit entsteht nicht, sie *ist gegeben*. *In ihr* dauern die *Objekte*.

Es ist mit der Zeit wie mit dem Raume; jeder Raum den ich mir vorstelle, beschreibe und erzeuge, ist in dem absoluten Raume, der doch selbst nicht wahrnehmbar ist, sondern alles Fortrücken im Raume ist nur wahrnehmbar in Beziehung auf *Objekte*, die im absoluten Raume gesetzt sind. Eben so ist jede empirische Zeiterzeugung in der absoluten Zeit, die aber selbst nicht wahrnehmbar ist; alle Zeitbestimmung ist nur durch *Objekte* möglich, die in der Zeit sind.

§. 125.

Die *Wahrnehmung* bestimmt die subjektive Zeit, die *Objekte* bestimmen die objektive Zeit. Aber die Objekte sollen nach dem Begriff, umgekehrt von der Zeit selbst bestimmt seyn. Zudem ist ein Objekt nur vermittelst einer Wahrnehmung erkennbar. Dieser Zirkel scheint die Unmöglichkeit der objektiven Anwendbarkeit der materiellen Unterscheidung und Beziehung der Anschauungen von und auf *reale* Objekte darzuthun.

§. 126.

Dieser Zirkel ist nicht anderst zu vermeiden, als durch Rücksicht auf drey Hauptpunkte des kritischen Systemes:

1) Dass Objekte der Erfahrung, wie sie erkannt werden, nicht Dinge an sich sind.

2) Dass der Verstand für die Objekte der Erfahrung *gesetzgebend* ist, ihre Erscheinung seinen Formen unterwirft.

3) Daſs die Bedingungen a priori der *Erkennbarkeit* der Erfahrung, auch Bedingungen ihrer *objektiven Möglichkeit* ſind; dieſes iſt eine Folge aus den zwey erſten Sätzen.

§. 127.

Wir müſſen alſo annehmen, daſs die objektive Zeitbedingungen und die formalen Prädikate der Objekte ihrem objektiven Daſeyn nach *dieſelben* ſind, und daſs (nicht die Wahrnehmung, ſondern) das in der Wahrnehmung vorgeſtellte Objekt der abſoluten Zeit ſo gemäſs gedacht werden müſſe, daſs dieſe objektiv durch das Objekt beſtimmt werde.

§. 128.

Die weſentliche Beſtimmung der abſoluten Zeit (attributum) iſt *Beharrlichkeit*, denn in der Zeit flieſst und wandelt alles. Dieſe weſentliche Beſtimmung macht zwey zufällige Beſtimmungen (modos, *Zugleichſeyn* und das Entgegengeſezte, die *Folge*, möglich. Dieſe Modi, als der *beharrlichen* Zeit widerſprechend, können nicht *ihr an ſich*, ſondern nur der *relativen* Zeit, aber in Beziehung auf die abſolute, und den Wahrnehmungen in der Zeit, in Beziehung auf die Objekte beygelegt werden.

Das Zugleichſeyn und die Folge iſt auf zweyerley Art beſtimmbar:

Als *Zugleichſeyn* und *Folge* der *Wahrnehmungen*, *ſubjektes* Zugleichſeyn und Folge; und als Zugleichſeyn und Folge der Objekte, *objektives* Zugleichſeyn und Folge.

Im ersten Falle werden diese Zeitverhältnisse auf eine subjektive Zeit; im letzten Falle auf die absolute durch *Objekte* bestimmte Zeit bezogen.

Es müssen also drey Bedingungen der erkennbaren realen Objekte, oder welches eben so viel ist, drey Bedingungen der *objektiven* Zeit geben.

Diese Bedingungen, in so fern *alle objektive Erkenntniss* darunter subsumirt werden muss, in Sätzen ausgedrückt, geben *Grundsätze der empirischen Erkenntniss.* — In so fern sie selbst nothwendige Merkmale der *Erfahrungsobjekte* sind, heissen sie *Naturgesetze*; so fern sie die *Möglichkeit* der *Natur* selbst und aller ihrer übrigen Gesetze enthalten, *transzendentale* Naturgesetze.

§. 129.

Erstes transzendentales Naturgesetz. Grundsatz der Beharrlichkeit.

Ein *reales*, erkennbares Objekt soll in der *absoluten* Zeit bestimmt seyn; nun ist aber die absolute Zeit selbst nicht wahrnehmbar: das *Objekt* muss also selbst das erkennbare Korrelat der absoluten Zeit seyn, und das wesentliche Merkmal derselben an sich haben; das Objekt muss also das Subjekt der Zeitbestimmung, der *Beharrlichkeit* seyn: das Subjekt, als ein durch eine *Kategorie real bestimmtes* Subjekt vorgestellt, ist die Substanz.

Also ist die Substanz an einem Gegenstande beharrend.

Die *materielle* Unterscheidung eines realen Objektes und seiner Vorstellung ist nicht möglich, als dass ich annehme: das Objekt *beharrt* als *Substanz* beharrt;

beharrt; dieſes hat bereits HUME (ſ. üb. d. m. Nat. IV. Th. II. Abſchn) anerkannt, da er aber nichts von der Geſetzgebung des Verſtandes ahndete; ſo ſchloſs er nicht wie KANT: „ohne „Beharrlichkeit der äuſseren Objekte iſt ihre Er- „fahrung nicht möglich," ſondern er blieb bey den *Vorſtellungen* ſtehen; und da er fand, daſs ſich *Beharrlichkeit* mit dem Wechſel der Vorſtellungen nicht verträgt, ſo folgerte er, jener Begriff ſey nur ein Begriff der Einbildungskraft, den der *Volksglaube* auf die Vorſtellungen, ohngeachtet ihres *Fluſſes*, wegen ihrer *Aehnlichkeit* bezöge; und die *Philoſophen erdichteten* ein von der Vorſtellung unterſchiedenes reales Objekt, um *dem gemeinen Glauben* an die Beharrlichkeit der Vorſtellungen, dem auch ſie gemäſs *handeln*, und *ihrer Vernunftüberzeugung* von dem Entſtehen und Vergehen derſelben nicht zu widerſprechen.

§. 130.

Folgerungen.

1) Di Vorſtellungen als Gegenſtände des inneren Sinnes vorgeſtellt, *nur allein* in der Zeit gegeben ſind, alſo als Veränderungen des Subjektes; ſo kann auf ſie die Kategorie der Subſtanz nicht bezogen werden. Die Beſtimmung der *Beharrlichkeit* bezeichnet alſo ausſchlieſsend ein *reales* von der Vorſtellung *materialiter* unterſchiedenes Objekt.

2) Da umgekehrt das was *in der bloſsen Zeit* gegeben iſt, nur Veränderung iſt, ſo muſs das Beharrliche im *Raume*, der unveränderlich vorgeſtellt wird, angeſchauet werden; es muſs ein *äuſseres* Objekt ſeyn.

3) Das Ich hat a priori *Selbſtbewuſtſeyn;* a poſteriori bin ich mir *meines Daſeyns*

bewuſst.

bewuſst. Mein Daſeyn iſt objektiv in der Zeit beſtimmt. Alle objektive Zeitbeſtimmung ſetzt etwas Beharrliches voraus; die Beſtimmungsgründe meines Daſeyns in mir ſind Vorſtellungen, für ſich flieſsend und wandelbar *nur* in der Zeit. Als *innere Erfahrung* ſchlieſst alſo das bewuſste *Daſeyn* meiner die *äuſsere* Erfahrung in ſich, weil in dieſer nur das Beharrliche wahrgenommen werden kann, wodurch mein Daſeyn objektiv in der Zeit beſtimmt wird. Das Bewuſtſeyn meines Daſeyns *in der Zeit* iſt alſo auch ein Bewuſtſeyn äuſserer Dinge, durch deren Beharrlichkeit jenes Bewuſtſeyn bedingt wird. KANT *Krit. d. r. V. Vorrede* XXXIV. S. 274.

Dieſe Widerlegung des *Idealismus* zeigt mir, daſs ich vom Daſeyn der Dinge *ſo* gewiſs bin *als* (nicht *von mir* und meinen *Vorſtellungen*, ſondern) von dem *in der Zeit beſtimmten* Daſeyn meiner. Da aber, wenn ich bis zum Transzendentalen hinaufſteige, dieſe meine objektive *Seynsart* doch zuletzt nur nothwendige *Vorſtellart* iſt, ſo findet auch hierin die Vernunft nur darum *Beruhigung*, weil ſie an die letzte *Grenze* ihrer objektiven Erkenntniſs geführt iſt.

4) Da alle *Veränderung* im Raume Bewegung, Veränderung der räumlichen Lage iſt, ſo kann das den Raum Erfüllende in Beziehung auf den ganzen Raum nicht vermehrt oder vermindert werden; es wird nur im Raume verrückt, nicht auſser ihn geſetzt, und nichts in ihn hineingebracht.

5) Die

5) Die Beſtimmungen einer Subſtanz in der *Art* ihres Daſeyns, heiſsen Accidenzen; alſo die Accidenzen einer Subſtanz *wechſeln*, da die Subſtanz *verändert* wird. — Die Zeitbeſtimmung des Daſeyns der Subſtanz iſt alſo *Ewigkeit*, ihrer Beſtimmungen, *Dauer*. *)

6) Nach richtigem Ausdrucke *entſteht* und *vergeht* die Subſtanz nicht, ſondern ſie wird *verändert;* ihre Beſtimmungen werden nicht *verändert* (ich kann nicht ſagen: *ſie* ſind anderſt, wenn ſie gar nicht mehr ſind), ſondern ſie *entſtehen* und *vergehen*, das iſt, andere Beſtimmungen folgen auf die vorhergehenden. Die Beſtimmungen *wechſeln.*

Der Grundſatz der alten mechaniſchen Philoſophen und des LUKRETIUS: *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti*, iſt im empiriſchen Gebrauche wahr, in Beziehung auf Erſcheinungen; obſchon er von der Vernunft verworfen wird, in ſeinem transzendentalen Gebrauche in Beziehung der Dinge an ſich.

7) Alles Vergehen der Beſtimmungen iſt ein Entſtehen anderer, denn alle Beſtimmungen ſind

*) Iſt das nicht *ſpinoſiſtiſch? unde clare apparet* (ſagt dieſer epiſtol. XXIX.) *nos exiſtentiam ſubſtantiae toto genere a modorum exiſtentia diverſam concipere, per durationem enim modorum tantum exiſtentiam explicare poſſumus, ſubſtantiae vero per aeternitatem.* Es ſind wohl dieſelben Worte: Aber in verſchiedener Beziehung. Der transzendente Metaphyſiker ſpricht von Dingen an ſich, wir von Erſcheinungen, davon mehr unten. Da in der älteſten Philoſophie noch weniger der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich gemacht wurde, ſo erklärt ſich daraus leicht ihre Lehre von der Ewigkeit der Materie.

find *real* und wechseln mit realen; *negative* Bestimmungen sind nicht in dem Objekte, sondern nur in dem Begriffe, und darin nicht durch Anschauung, sondern durch Vergleichung, wie schon die Erzeugung eines negativen Urtheils anzeigt.

8) So nothwendig die Substanz *beharrt* für die objektive Bestimmung *der Zeit*, so nothwendig muss sie *veränderlich* seyn für die objektive *Bestimmung* der Zeit. — Ohne Beharrlichkeit gäbe es keine *objektive Zeit*, ohne Veränderung der Substanz keine mögliche *Bestimmung* der Zeit. Im ersten Falle gäbe es kein *erkennbarer* materieller Unterschied zwischen Wahrnehmung und Objekt; im letzten Falle keine Bestimmbarkeit, *wann ich*, und die *Objekte* in der Zeit sind.

Der Fluss unserer Vorstellungen ist ein sehr unbestimmtes Zeitmaass, und doch haben wir es durch öftere Erfahrung nach einer regelmäsigen Veränderung im *Raume*, z. B. einer Uhr oder des Sonnenlaufs bestimmt. Ohne objektive Beziehung hätte das: „die „Zeit wird mir lang oder kurz" gar keinen Sinn. *Subjektiv* betrachtet kann ein Tagsthierchen in 16 Stunden ein Elephantenalter durchleben.

§. 131.

Zweytes transszendentales Naturgesetz.
Grundsatz der objektiven Folge (Kausalität)

Der Grundsatz der *Beharrlichkeit*, bezog sich auf das objektive *Daseyn* der *Substanz* (Subsistenz), die dadurch als *zu aller Zeit* existirend, nur durch die unendliche Zeit selbst bestimmbar, das ist, dem Daseyn

Daſeyn der Subſtanz nach durch keine (relative) Zeit beſtimmbar vorgeſtellt wurde.

Nun iſt aber Daſeyn, Seyn in einer *beſtimmten* Zeit; an der Subſtanz muſs alſo noch ein anderes Daſeyn *beſtimmbar* ſeyn. Dieſes iſt das Daſeyn ihrer Beſtimmungen (Inhärenz), wodurch die Subſtanz, ſelbſt deren Daſeyn, Seyn zu *aller* Zeit iſt, in einer *beſtimmten* Zeit exiſtirend gegeben wird.

§. 132.

Der Wechſel der Beſtimmungen, (die Veränderung der Subſtanz) *iſt in einer objektiven Zeit beſtimmt.*

Denn die Beſtimmungen (Accidenzen) inhäriren als Seynsarten der Subſtanz, ſind alſo wie dieſe realobjektiv; nun ſind aber die Beſtimmungen dadurch der Subſtanz für die mögliche Erkenntniſs entgegengeſetzt, daſs ſie *wandelbar* ſind, wechſeln, alſo muſs auch ihr *Wechſel objektiv* in der Zeit beſtimmt ſeyn Die objektive Zeit aber, deren Subſtrat für die Erkenntniſs die Subſtanz iſt, iſt nur dadurch *objektiv* durch Zeitabſchnitte beſtimmt, wenn die Beſtimmungen in der Subſtanz objektiv einander im Wechſel der Zeit nach beſtimmen, einander vorhergehen und folgen.

Dieſe *objektive Folge* iſt aber als Gegenſtand der Erfahrung von der *Succeſſion* der Wahrnehmungen im Subjekte unterſchieden, wie ein Erfahrungsurtheil von einem Wahrnehmungsurtheil; ſie muſs 1) von *jedermann* ſo beurtheilt werden; 2) ſie muſs im Objekte *gegründet* ſeyn; alſo auch 3) durch ein *vorhergehendes* Objekt beſtimmt ſeyn, und daher 4) die Folge als *nothwendig* vorgeſtellt werden. (Vergl. §. 106. f. f.) Ihr müſſen alſo

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

objektiv dieselben Prädikate zukommen, die subjektiv ihre Erkenntniſs als Erfahrung möglich machen.

Alle Wahrnehmungen werden im *Subjekte successiv* erzeugt. Soll eine gewiſſe Art subjektiver Folge als *objektive* gedacht werden, so muſs sie als (nicht *beliebig* im Subjekte, sondern als) *nothwendig* im Objekte bestimmt vorgestellt werden.

Das Verhältniſs der nothwendigen Bestimmung in der objektiven Folge ist das Verhältniſs der *Kausalität*. Also ist *der Wechsel in den Bestimmungen der Substanz nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung*, oder der Kausalität.

Die stärksten Einwendungen gegen die Objektivität des Begriffes *Kausalität*, geschahen bey den Alten von Sextus im vierten Buche, *adverſ. physicos*, und unter den Neuern von Hume im 3ten Theile des Werkes über die *menschl. Natur* §. 133.

§. 133.

Folgerungen.

1) Alles was *geschieht*, hat seine Ursache; jede *Begebenheit* ist ihrem Daseyn nach nothwendig bestimmt; man braucht nur den Begriff des *Geschehens* oder der *Begebenheit*, zu zergliedern, so wird man das wesentliche Merkmal „*objektive Folge* in der Zeit" finden, die nur unter der Bedingung der Kausalität als solche erkennbar, und von der objektiven Folge der Wahrnehmungen, auch sogar der beharrlichen Substanz, unterscheidbar ist.

2) Das

BAYERISCHE STAATS BIBLIOTHEK MUENCHEN

2) Das Verhältniſs der Urſache zum Daſeyn der Wirkung heiſst *Handlung*; das Verhältniſs der Wirkung zur Urſache heiſst *Leiden*. Das Verhältniſs der Subſtanz zu den Accidenzen, ſo fern ſie den Grund ihres Daſeyns enthält, heiſst *Kraft*.

Alle *Wirkung* iſt ein *Entſtehen* (denn auch das Vergehen iſt nur ein Vergehen der einen, und *Entſtehen* der andern *Beſtimmung*); was entſteht iſt nur *Beſtimmung* der *Subſtanzveränderung*, und die Subſtanz iſt das Beſtimmende, folglich iſt das Subſtrat der wandelbaren Beſtimmung auch das Subjekt der Kraft, folglich *hat* jede erkennbare Subſtanz Kraft.

Die *Leibnitziſche* Schule drückt ſich aus: „jede „Subſtanz *iſt* Kraft, die Kraft iſt das Sub„ſtantielle ſelbſt." (BAUMGARTEN *Metaphyſik* §. 132. Man vergleiche, was KANT (*über eine Entdeckung* S. 73) dagegen bemerkt. Auch wenn man unter dem Subſtantiellen, wie PLATNER (*phil. Aphor.* I. Th § 770.) die Grundkraft verſteht, müſſen wir ſie von der Subſtanz durch den Verſtand unterſcheiden; eine Veränderung der Grundkraft in eine andere, wäre ihr Aufhören, eine Vernichtung, aber nicht eine Vernichtung der Subſtanz, obſchon es ungezweifelt iſt, daſs wir freylich nicht erkennen könnten, *ob* das Subjekt noch daſſelbige ſey.

3) Die Aeuſserung der Kraft in *Wirkungen* iſt folglich ein empiriſcher Erkenntniſsgrund des Daſeyns einer beſtimmten Subſtanz, deren *Beharrlichkeit* aus wiederholten Wahrnehmungen nicht vollſtändig deducirt werden

 kann;

kann; diese offenbaren immer nur ihre *Dauer*, das Daseyn ihrer Bestimmungen (Accidenzen).

4) Alle *immanente* *) Wirkung *ist* (nach reinem Begriffe) mit ihrer Ursache zugleich. Denn die Ursache ist ohne Wirkung nicht Ursache. Aber alle Ursache wird aus der Wirkung erkannt; alle Wirkung ist nun Uebergang der Substanz aus einer Seynsart in die andere. Die Wirkung kann nur als in der Zeit *folgend* angeschauet und gedacht werden. Folglich bestimmt das Verhältniss der Kausalität, im *Begriffe* (im Verstande), a priori die *Zeitordnung*, in der *Natur* empirisch den *Zeitverlauf*. Nämlich keine Wirkung kann vor der Ursache seyn, ihr *Daseyn* in der Zeit wird von der Ursache *bestimmt*, die Ursache muss, wenn sie auch *noch* mit der Wirkung zugleich dauert, *vor* der Wirkung, wenn schon nicht *als* Kausalität, gesetzt seyn. Ihr Daseyn muss als *eine Bestimmung* des Objektes dem Daseyn der Wirkung vorhergehen, und das *Entstehen* der Wirkung möglich und erkennbar machen. — Der vorige Zustand der Substanz kann mit dem neuen nicht in einer Zeit seyn, der Wechsel der Zustände macht also den objektiven *Zeitverlauf* erkennbar und selbst möglich. Also das *Objekt* als

*) Wir machen hier diese Einschränkung des Satzes; weil wenn die Wirkung durch viele *Zwischenräume* von der Ursache entfernt ist, wie die Natur eine Menge Beyspiele liefert, es gar sehr begreiflich ist, wie die Ursache schon kann verschwunden seyn, ehe die Wirkung am *entfernten* Gegenstande erkennbar ist.

als *beharrliche* Subſtanz iſt das *erkennbare* Korrelat der objektiven *abſoluten* Zeit; das Objekt als Subjekt einer *Kraft* macht durch Aeuſserung derſelben in Wirkungen den empiriſchen *Zeitverlauf* in der abſoluten Zeit, das iſt, die *Zeitbeſtimmung*, möglich (§. 130. Nro. 8.).

5) Die Beſtimmungen, die auf einander folgen, ſind der *Stoff* der Veränderung, davon iſt nichts *a priori* erkennbar, aber an dem Stoff iſt noch ſeine Form unterſcheidbar, die *Art* der Veränderung; dieſe iſt a priori erkennbar, nämlich die *Kontinuität*.

Aus dem, daſs alle Urſache mit ihrer Wirkung *gleichzeitig* iſt, und aus dem, daſs ein anderer Zuſtand der Subſtanz eine andere Zeit; die Veränderung mithin einen *Zeitverlauf* erfodert, (Nr. 4.) folgt, daſs jede Veränderung eine kontinuirliche Handlung der Kauſalität vorausſetze; denn die Zeit iſt *flieſsend*, alſo auch die objektiv erfüllte und beſtimmte Zeit. Nun ſind zwey angegebene Zuſtände einer Subſtanz in zwey verſchiedenen Zeiten, zwiſchen dieſen iſt eine Zeit, die auch erfüllt ſeyn muſste, alſo auch objektiv durch einen Zuſtand der Subſtanz beſtimmt war; nun gehört dieſer Zuſtand mit zur Veränderung, dieſen Mittelzuſtand muſste alſo die Subſtanz durchlaufen, um zum andern zu kommen; aber zwiſchen dieſem Mittelzuſtand und dem erſten und letzten ſind wieder Mittelzuſtände, die Veränderung iſt alſo kontinuirlich; nun iſt aber jede Veränderung durch eine Kauſa-

lität bedingt, die *gleichzeitig* mit der Wirkung ist, also ist auch die *Handlung* der Kausalität nicht auf *einmal*, sondern *successiv* und kontinuirlich.

So löst sich also der scheinbare Widerspruch zwischen der *Gleichzeitigkeit* der Ursache und Wirkung und der *Folge* der Wirkung auf Ursache; zwischen der *Verschiedenheit* der Zustände bey Veränderung und der *Kontinuität* des empirischen Zeitlaufes. Wir können, ohne die Zeit für eine Scheinidee erklären zu müssen, mit Jakobi (über Real. und Ideal. S. 94.) unter der Nr. 4. gegebenen Einschränkung annehmen, dass die *immanente* Ursache mit der Wirkung gleichzeitig sey; es bleibt doch richtig, dass die Wirkung als Wechsel objektiv in der Zeit nach und nach erfolge, wozu denn auch eine *Dauer* der Ursache erfodert wird. Leibnitz hat sich durch die Erfindung des Gesetzes der *Kontinuität der Veränderungen* um die Naturwissenschaft sehr verdient gemacht. Kant bauete darauf seine Maassbestimmung lebendiger Kräfte in der Schrift: *Gedanken von der wahren Schätzung lebendiger Kräfte, Königsb.* 1746. s. den letzten §. und widerlegte darnach die *Leibnitzische* Kräftenschätzung S. 25. 26.

Ohne Wechsel und Veränderung ist kein Zeitverlauf objektiv möglich, und nicht subjektiv erkennbar. Daher liess Plato die Zeit mit der Welt von Gott erschaffen werden, und die meisten Philosophen, welche die Ewigkeit der Materie leugnen, stellen mit Boethius die Ewigkeit Gottes als zeitloss, mithin nicht als *fliessend*, sondern als *stehend* vor, *aeternitas fixa*.

§. 134.

§. 134.

Drittes transzententales Naturgesetz.
Grundsatz des objektiven Zugleichseyns (des wechselseitigen Einflusses).

Alle Wahrnehmungen sind im Subjekte nach einander. Wäre es auch möglich, in *demselben* Momente Bewustseyn mehrerer *verschiedener* Wahrnehmungen zu haben, so sind sie nicht zugleich aufgefasst worden, und ihr Zugleichseyn hätte doch nur einen *subjektiven* Grund in der Stärke der *reproduktiven* Einbildungskraft.

Es kann also nicht in dem Stoffe oder der Form einer Wahrnehmung allein der objektive Grund liegen, das Zugleichseyn ihrer Gegenstände zu erkennen, auch nicht in der *subjektiven* Zeitbestimmung mehrerer Wahrnehmungen; denn diese widerspricht vielmehr dem Zugleichseyn.

Er muss also in der *objektiven* Zeitbestimmung mehrerer *Gegenstände* der Wahrnehmungen gesetzt seyn.

Wir müssen nun die Bedingung der Erkennbarkeit des *objektiven Zugleichseyns* der Dinge aufsuchen.

1) Dinge die zugleich sind, müssen im Raume seyn, denn was *bloss* in der Zeit ist, ist *nach und nach*. Das Zugleichseyn eines Dinges mit einem andern kann nur durch Vergleichung mit etwas, was im Raume ist, und durch Beziehung auf etwas Räumliches erkannt werden.

2) Dinge, die im Raume erkennbar sind, sind Substanzen.

Da wir den Beweis aus der Naturwissenschaft noch nicht hier führen können, so geben wir ihn nach vorhergehenden Prinzipien in folgenden Gründen: was im Raume erkennbar ist, muss in einer äussern Anschauung gegeben werden, deren Stoff ein Affizirtseyn von aussen ist; das Erkennbare ist also ein Affizirendes (wir steigeren die Untersuchung nicht bis zum Transzendentalen, wo freylich der Schluss Gunst bedarf; aber wir reden auch nur von der Substantia phaenomenon); es hat also *Kraft*; nun ist Kraft das empirische Kennzeichen des Daseyns der *Substanz*.

3) Alle Theile des Raums sind *zugleich*. Das Zugleichseyn der Raumtheile wird durch Verbindung des Mannigfaltigen in Einheit der Anschauung, in einer empirischen Vorstellung anschaulich. Das Mannigfaltige des *empirischen* Raums in der Anschauung wird durch successives Fortrücken im absoluten Raume *gegeben*; die Verbindung und Zusammenfassung durch successives Zurückgehen hervorgebracht. Dieses Zurückgehen ist auch ein *umgekehrtes* Fortrücken, und *dasselbe* Mannigfaltige wird *eben so* wie bey dem ersten Akte erzeugt *). Sollen Dinge als zugleichseyend anschaulich seyn, so müssen ihre Wahrnehmungen die nämlichen Bedingungen haben. Der Progressus von dem Mannigfaltigen des einen zu jenem des andern, und der Regressus von dem Mannigfaltigen des

*) Bey der Vorstellung der relativen Zeit ist es ganz entgegengesetzt. Der *Regressus* an dem Stoffe der Vorstellung ist wieder Erzeugung einer *andern* Zeit, die in grader Linie sich an die verflossene vorwärts ansetzt.

des andern zu jenem des ersten muſs *dieselben* Wahrnehmungen geben; die *Auffassung* und die *Folge* in der Zusammenfassung muſs objektiv in der Zeit *unbestimmt* und *gleichgültig* für die Wahrnehmung seyn (das Gegentheil ist bey der objektiven Folge und dem Verknüpftseyn durch Kausalität). Diese Bedingung ist aber nur eine negative, sie sagt nur aus, daſs die subjektive *Zeitfolge* der Wahrnehmungen *nicht* durch die objektive der Gegenstände bestimmt sey.

4) Alle Substanzen sind beharrlich, folglich mit einander *zugleich*; aber *dieses Zugleichseyn* ist kein Gegenstand der Erfahrung, und ist in so fern nicht *erkannt*, sondern es ist *geschlossen*. Wir suchen hier die Bedingung seiner *Erkennbarkeit*; denn mit erstem Grundsatze könnten wir nicht unterscheiden, wenn uns zwey verschiedene Gegenstände erscheinen, die uns immer *nach einander* in der *Wahrnehmung* gegeben werden, ob es zwey Substanzen sind, die zugleich existiren, oder, ob es nur eine ist, die indessen so sehr *verändert* wurde.

5) Das Zugleichseyn soll *objektiv* seyn; die objektive Zeit ist aber nur durch *Gegenstände* bestimmbar, und diese durch Verstandesbegriffe. Dinge sind folglich dann objektiv in derselben Zeit, wenn sie einander *wechselseitig* ihre Stelle in der Zeit bestimmen. Die Stelle in der Zeit wird durch Veränderungen, durch den Wechsel der Accidenzen bestimmt. Das Zugleichseyn der Objekte wird also

erkannt, wenn diese objektiv in ihren Accidenzen von *einander* bestimmt werden, dass der Verstandesbegriff der *Gemeinschaft* auf sie bezogen werden muss.

§. 135.

Folgerungen.

1) Das Daseyn mehrerer Erscheinungen, auch wenn jede für sich durch Kraftäusserung als Substanzen erkannt werden, reicht also nicht zu, ihr Zugleichseyn zu erkennen.

2) So wie die objektive Folge nothwendig eine *dynamische* durch Kausalität seyn muss, so muss auch das objektive Zugleichseyn nothwendig eine dynamische Gemeinschaft seyn, und so wie nur die dynamische Folge die Erkenntniss der *objektiven* möglich macht, so macht die *dynamische* Gemeinschaft die *lokale* im Raume erkennbar. Denn Dinge die *zugleich* sind, bestimmen einander ihre Stellung im Raume. Die wechselseitig bestimmte Stelle heisst *Ort*; eine Substanz bestimmt der andern den *Ort*, da sie ihr die *Zeit* bestimmt: und so wie ein Ort den andern bestimmt, so bestimmt eine Substanz der andern ihre Stelle in der *Zeit*. Das Bestimmen in der Zeit ist ein *objektives* durch Kausalität; also ist auch das objektive Bestimmen der Stelle im Raume (die Communio Spatii) nur durch Wechselwirkung (Commercium Substantiarum) möglich.

3) Da alles Bestimmen in einer gewissen objektiven Zeit nur an dem wandelbaren Accidenze erkennbar ist, so kann das Zugleichseyn

zweyer

zweyer Subſtanzen dadurch nur wahrnehmbar ſeyn, daſs jede Subſtanz die Urſache gewiſſer Beſtimmungen der andern, und gewiſſe Beſtimmungen als Wirkungen der andern in ſich vereinige. Die Subſtanzen ſtehen in wechſelſeitigem *Einfluſſe.*

4) Eine in einem leeren Raume iſolirte Subſtanz iſt zwar in einer objektiv beſtimmten *Zeit*, indem der Wechſel ihrer eigenen Beſtimmungen dieſe Zeitbeſtimmung erkennbar macht, aber an keinem wahrnehmbaren *Orte.*

Es iſt nur Täuſchung der Phantaſie, wenn wir uns einbilden, es könnte lokale Bewegung einer Subſtanz (Veränderung des Ortes) in einem abſoluten Raum vorgeſtellt werden; wir ſetzen nicht nur uns als Zuſchauer mit ihr in äuſseres Verhältniſs, ſondern erfüllen den Raum noch mit der dünnen Lichtmaterie, an der wir das Fortrücken der hellern oder dunklern Subſtanz wahrnehmen und unterſcheiden.

§. 136.

C) Regulative Prinzipien des Erkenntniſsvermögens.

Die Kategorien der *Modalität* in ihrer Verſinnigung drücken weder etwas *kategoriſch*, in einer *Erſcheinung* ſelbſt Geſetztes, noch etwas ihr *in Beziehung* auf eine *andere* Zukommendes aus, ſondern nur ihre Beziehung auf das *Erkenntniſsvermögen.*

§. 137.

Die ſchematiſirte Kategorie der *Möglichkeit* drückt aus das Verhältniſs einer Erſcheinung überhaupt

haupt zum *Verſtande* (im weitern und engern Sinne). Denn der Gegenſtand des Begriffes des Realmöglichen iſt die Beziehung der *Funktion* des Verſtandes als höherer Spontaneität (in Hervorbringung der Form des Gegenſtandes der objektiven Einheit) zur Funktion des Verſtandes als niederer Spontaneität (in Hervorbringung der Form der Anſchauung).

Wir nennen einen empiriſchen Gegenſtand realmöglich, wenn ſein *Begriff* empiriſch *konſtruirt*, das iſt, ihm eine ſinnliche *Anſchauung* entſprechen kann.

§. 138.

Die ſchematiſirte Kategorie der *Wirklichkeit* drückt aus das Verhältniſs einer *Erſcheinung* zur transzendentalen *Beurtheilungskraft*. Denn der Gegenſtand des Begriffes des Realwirklichen iſt die Beziehung einer gegebenen Anſchauung auf die *beſtimmten* Kategorien, die das *reale Daſeyn* einer Erſcheinung kennbar machen, die Beziehung einer Anſchauung auf die *formellen* Bedingungen der *Erfahrung*. Dieſe Beziehung iſt nicht das Geſchäft des bloſsen *Verſtandes*, denn es wird nicht ein Gegenſtand *überhaupt* gedacht, ſondern ein *beſtimmter* Gegenſtand, ein *wirklicher* in der *Erfahrung* gegebener Gegenſtand. Dieſes auszumitteln iſt das Amt der *Beurtheilungskraft*.

Ein Gegenſtand iſt wirklich, der mit den materiellen und formellen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt. Ihm muſs eine Anſchauung entſprechen, oder eine Anſchauung, die nach den Geſetzen der Erfahrung mittelbar auf ſein Daſeyn

Daſeyn führt, und das in der Anſchauung Vorgeſtellte muſs mit dem Inbegriff der Erfahrungsgegenſtände in *realer* Verknüpfung ſtehen.

§. 139.

Die ſchematiſirte Kategorie der *Nothwendigkeit* drückt aus das Verhältniſs des objektiven Daſeyns eines Gegenſtandes zur *Vernunft.*

Vernunft iſt ein weſentliches Vermögen, und bezieht ſich nicht auf Anſchauung, ſondern auf Begriffe; ein durch Vernunft eingeſehenes Daſeyn iſt kein *unmittelbar* erkanntes, ſondern *geſchloſſenes* Daſeyn; *Nothwendigkeit* iſt Wirklichkeit, geſetzt durch *Möglichkeit.*

Die Nothwendigkeit, die von der Vernunft eingeſehen würde, würde aus *Begriffen*, und a priori erkannt. Das Daſeyn wäre von einer *Anſchauung*, alſo auch der Form der Anſchauung, der Zeit, unbedingt, müſste alſo als *alle* Zeit erfüllend, als ewig (wie die logiſche Weſen) vorgeſtellt werden.

Nun hängt aber kein wirkliches Daſeyn des Objektes mit dem Begriffe zuſammen, auſser die Formen des Vorſtellungsvermögens. Ihr wirklich Erkanntſeyn hängt von ihrer a priori geſetzten Möglichkeit ab; und alles empiriſch Erkennbare ſetzt ihr Daſeyn voraus. Dieſer nothwendige Zuſammenhang der Vorſtellungsformen mit den Dingen, wird durch *Vernunft*, die als Vermögen des Selbſtbewuſtſeyns fähig iſt, über die Formen des Vorſtellens zu reflektiren, ſchlechthin a priori erkannt.

§. 140.

§. 140.

Auſser dieſer Nothwendigkeit a priori gibt es noch ein *komparativ* a priori erkennbares Daſeyn, das darum, weil es auch durch Vernunft eingeſehen wird, komparativ nothwendig iſt. Das iſt das nothwendige Daſeyn einer Urſache, wenn die Wirkung geſetzt iſt, und das der Wirkung, wenn die Urſache geſetzt iſt. Da aber der Begriff der Urſache nur auf den *Begriff* der Wirkung, und umgekehrt, führt, ſo kann durch den *Schluſs* kein *beſtimmtes* Daſeyn eines *Individuums* erkannt werden, ſondern nur die nothwendige Setzung eines Gegenſtandes *überhaupt* als Urſache, wenn die Wirkung, oder als Wirkung, *wenn die Urſache* geſetzt iſt.

Anhang
zu
der allgemeinen Phaenomenologie
von der
immanenten Kosmologie.

I.
Begriff der Welt.

§. 141.

Daſs es *wirklich* eine Erſcheinung gebe, kann a priori nicht ausgemittelt werden, der Stoff muſs durch Affizirtſeyn gegeben werden. Das vorſtellende Subjekt ſetzt die Erſcheinung nicht auch nach ihrem *Stoffe*, und die Form, die in dem Gemüthe der Möglichkeit nach gegeben iſt, kann ſich nur an einem *gegebenen* Stoffe realiſiren.

Daſs es aber *mehrere* Erſcheinungen geben *könne*, iſt a priori durch die Formen der Erſcheinungen, Raum und Zeit, die ein *Mannigfaltiges* ſind a priori, erkennbar.

§. 142.

Denken wir uns dieſes „*Mehrere*," das in ſeiner Vielheit *unbeſtimmt* iſt, als *Eins*, ſo bringen wir es unter die Kategorie der *Allheit*. Wir nennen

nennen das absolute *All* der Erscheinungen, oder den Inbegriff *realer* Gegenstände *Welt*.

§. 143.

Die *Welt* kann nach allen vier Momenten folgender Art bestimmt werden:

Nach dem Moment der *Quantität* und *Qualität* ist sie der *Inbegriff alles* den Raum und die Zeit *erfüllenden Realen*.

Nach dem Momente der *Modalität* der Inbegriff der Gegenstände der *Sinne* (Erscheinungen).

Nach dem Momente der Relation heist die Welt, *Natur* (das Wort substantive, materialiter genommen), Inbegriff *aller Erfahrung* (*objektiv* genommen).

Nach diesen Merkmalen zusammengenommen ist der vollständige Begriff der Welt: *Sie ist der Inbegriff aller nach objektiver Folge und Wechselwirkung verknüpfter Erscheinungen.*

§. 144.

In dieser Erklärung kömmt der Begriff „*Allheit* (ein Ganzes)“ vor, der durch *Verstand* und *Vernunft* gedacht werden kann; – *erstens* als Verstandeseinheit der Synthesis, die (so wie der Verstand durch Sinnlichkeit) durch Wahrnehmungen bedingt ist, also ein *begränztes* All; — *zweytens* als Vernunfteinheit der Synthesis, da die Vernunft diese Einheit, die ursprünglich im Verstande ihren Sitz hat, von der Sinnlichkeit unbedingt vorstellt, also als ein von

keiner

keiner Wahrnehmung, und möglichen Erfahrung bedingtes *All*, ein *unbedingtes* Ganze, *absolute Totalität*.

§. 145.

Kosmologie.

Diese Vernunfteinheit erhebt den Begriff von der *Welt*, zu einer Idee.

Nun ist aber die Idee ein über alle Erfahrung erweiterter Begriff; und hat folglich in der Erfahrung kein angemessenes Objekt.

Sein *voller* objektiver Gebrauch geht also über die Erfahrung, ist transzendent (überschwenglich), und kann darum seine Gültigkeit nicht a posteriori aus der *wirklichen* Erfahrung, und nicht a priori aus Prinzipien der *Möglichkeit* der Erfahrung deduciren.

Die Lehre von der Welt, nach dieser *Idee* bestimmt, ist also *transzendente* Kosmologie, — wovon wir in der Folge *kritisch* handeln werden.

§. 146.

Man kann sich aber auch vorstellen, dass die Verstandes- und Vernunfteinheit einander nicht *ausschliessen*, sondern mit einander *verbunden* sind. Ersteres thun sie aber, wenn beyde objektiv auf einen Gegenstand bezogen werden. Da nun die *Verstandeseinheit* ursprünglich objektiv auf Gegenstände möglicher Erfahrung geht, so muss die *Idee* von diesem Amte, konstitutiv im Objekte etwas zu bestimmen, abgewiesen werden.

Da nun jede mögliche Erfahrung eine andere voraussetzt, die sie bestimmt und begrenzt, folglich der Begriff *All*, ein *Ganzes*, in der Vorstellung von der Welt, bey dem empirischen Verstandesgebrauch, für die Erkennbarkeit, etwas außer diesem Ganzen liegendes als Begrenzendes voraussetzt: so muſs die Verbindung so vorgestellt werden, daſs die Vernunftidee nicht objektiv als ein *über* alle Erfahrung *erweiterter* Begriff auf die Welt selbst bezogen werde, sondern *subjektiv* als ein *Erweiterungsbegriff* zum Behufe der Verstandeseinheit *innerhalb der Erfahrung* gedacht werde. Die Idee wäre demnach an sich nicht *konstitutiv*, sie ginge nicht unmittelbar aufs Objekt, sondern *regulativ*; sie ginge unmittelbar auf den Verstandesbegriff, und durch diesen mittelbar auf Erfahrung.

§. 147.

Dadurch wird nun der objektivgültige Begriff der Verstandeseinheit nicht zur Vernunfteinheit erhoben, wodurch er seine objektive Gültigkeit verlöhre; sondern der Verstand bekömmt die Richtung, im Gebrauche immer im Felde der *Erfahrung* zu bleiben, und seinen Begriff der Idee im unendlichen Fortschreiten zu *näheren.*

§. 148.

Die Lehre von der Welt in dieser Beziehung heiſst *immanente Kosmologie.*

§. 149.

Die Gesetze des Verstandes verbunden mit der Erweiterungsidee, und bezogen auf die synthetische

thetische Einheit der *Welt*, in einem allgemeinen Satze ausgedrückt, heissen *regulativ-konstitutive* Grundsätze. Die Gesetze der Vernunft bezogen auf die *systematische* Einheit der empirischen *Erkenntniss* heissen, in einem allgemeinen Satz ausgedruckt, *regulative* Grundsätze der Kosmologie.

II.

Regulativ-konstitutive Grundsätze der immanenten Kosmologie.

§. 150.

Die *konstitutiven* Grundsätze der Kosmologie sind die konstitutiven der möglichen Erfahrung, erweitert durch die regulative Vernunftidee zur *Annäherung* der Angemessenheit ihrer, als Grundsätze *der Welt* nach dem Vernunftbegriffe der absoluten Totalität, und zerfallen wie jene in zwey Theile, in die *materiellen* (mathematischen), und in die *formellen* (dynamischen) Grundsätze.

§. 151.

A) *Mathematische Grundsätze.*

Der erste *mathematische* Grundsatz der Erfahrung hiess: jede Erscheinung hat eine *messbare stäte Grösse.* Das Maas einer Grösse ist wieder eine Grösse, und eine Erscheinung wird von einer Erscheinung begrenzt.

Also die Welt ist nach demselben Momente der Quantität der Inbegriff *alles* Anschaubaren im Raume, also müssen wir auch in der Welt eine ununterbrochene Stätigkeit annehmen.

Die Welt als der *Inbegriff* der Erscheinungen, wird von keiner Erscheinung begrenzt, *jede* Erscheinung wird aber durch die andere begrenzt, wir dürfen also in und ausser der Welt keinen, wenigstens negativ-erkennbaren leeren Raum annehmen. In dem *unmessbaren* Inbegriff der Erscheinungen gibt es keine *Lücke*: in mundo non datur hiatus.

§. 152.

Der zweyte *mathematische* Grundsatz der Erfahrung hiess: alles *Reale* der Erscheinung hat *intensive* Grösse, eine Quantität der Qualität.

Die Welt nach dem Momente der Qualität, mit dem der Quantität verbunden, ist der kontinuelle Inbegriff alles Realen. Auf dieses Subjekt jenes Gesetz, als Prädikat bezogen, giebt folgenden Grundsatz: In der Welt ist alle Zeit und aller Raum mit einem bestimmten Grad des Realen erfüllt.

Negativ ausgedrückt: es ist zwischen den Realitäten in der Welt keine leere Kluft, weder in dem Wachsthume und in der Abnahme der Realität, noch im Zugleichseyn mit andern: in mundo non datur saltus.

Leibnitz machte die Denker zuerst auf das Gesetz der *Stätigkeit* aufmerksam. Theodicee §. 348. Mendelsohn in seinem *Phädon* bauet darauf einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.

§. 153.

B) *Dynamische Grundsätze.*

Nach dem Momente der Relation ist die Welt der Inbegriff aller nach objektiver Folge und Wechsel-

Wechselwirkung verknüpfter Erscheinungen; nun ist zwar jede Substanz eine Quelle ihrer Veränderungen, aber in so fern sie zur Welt gehört, muss sie mit anderen verknüpft seyn, ihre Veränderungen müssen durch andere nach Maasgabe, als diese wieder von ihr und anderen bestimmt wurden, bestimmt werden. Der erste dynamische Grundsatz heist also: In der Welt ist nichts *isolirtes*, jede Substanz ist mit *allen* verknüpft, in mundo est commercium *universale* substantiarum.

Aus diesem Satze zog LEIBNITZ die Folge, dass jede Monade der *Spiegel* der ganzen Welt sey; allein bey ihm ist die Gemeinschaft der Substanzen nur eine *ideale*, eine *vorherbestimmte Harmonie*, bey uns eine *physische*, durch *Wechselwirkung*. Da nun die vollkommenste Erkenntniss einer Substanz uns zwar *alle* Bestimmungen, wovon sie die innere Quelle ist, und alle, die ihr durch Einfluss anderer zukommen, vorstellen würde, so wird doch diese nicht als eine Erkenntniss der Welt betrachtet werden können. Denn das Resultat äusserer Einwirkungen kann nicht als die *Summe* jeder einzeln betrachtet werden, weil zwar jede Bestimmung an sich *real* ist, aber in Beziehung auf andere negativ seyn kann, wie Bewegung in entgegengesetzter Richtung.

§. 154.

Jede Veränderung ist Wirkung, jede Wirkung hat ihre Ursache, die in der Zeit zu wirken angefangen hat, also einmal nicht Ursache war, also nun auch bestimmt verändert wurde, folglich selbst Wirkung war, und von einer andern Kausalität abhing. Jede Ursache in der Welt hat wieder ihre Ursache. Der zweyte dyna-

mische Grundsatz heist also: Es giebt kein blindes Ungefehr, in mundo non datur Casus.

§. 155.

Nach dem Momente der Modalität ist Welt der Inbegriff der Gegenstände der Sinne, aber die Gegenstände als *reale* Gegenstände müssen mit Nothwendigkeit gedacht werden; diese gehört in den Begriff der Gesetze, und diese in den Begriff der *Natur* und *Welt*, als Inbegriff realer Gegenstände. Diese Nothwendigkeit muss daher selbst gesetzlich, verständlich (durch Verstand bedingt) gedacht werden. Der vorige Satz bestimmte: in der Welt geschicht nichts von *ungefehr*; oder alle Begebenheit hat ihre Ursache; der folgende Satz stellt auf: Alle Ursache ist Wirkung einer *andern*, in der Welt giebt es keine *innere absolute*, sondern *äussere* bedingte Ursache, in mundo non datur Fatum.

Ueber diese Grundsätze siehe KANT *Kr. d. r. V.* 280. 281. REINHOLD *Theor. des Verstandes* §. LXXXI. in so fern *Schicksal* dem *Ungefehr* nur *logisch* entgegengesetzt ist, giebt es in der Welt allerdings ein allgemein herrschendes *Schicksal*, das fatum stoicum ist dem casui epicuraeo nur in *theologischer* und *teleologischer* Beziehung entgegengesetzt. Das Schicksal der Stoiker ist keine *blinde Nothwendigkeit*, wofür es ihr unbilliger Gegner PLUTARCH hält; eben so hat das *Ungefehr* in der *epikurischen* Vorstellungsart von dem *Kausalzusammenhange* der Dinge *unter sich* keine Stelle.

§. 156.

Diese Grundsätze gelten für die *Welt* selbst als gegebene Gegenstände der *Idee* des absoluten

ten Ganzen, als *regulative* Prinzipien, indem selbst der Begriff der Welt als eines *Ganzen* nur eine *Idee* ist. *Innerhalb* der *Theile* der Welt auch als *konstitutive*, wenigstens *negativ*; *es kann keine* Erfahrung gegeben werden, die ihnen *widerspricht*.

So z. B. widerspricht es zwar nicht der Möglichkeit einer Erscheinung, dass eine oder mehrere einen leeren Raum begrenzen, so sehr sich auch die *Kartesianer* nach ihrem falschen Begriffe von Raum und Körper dagegen sträuben. Allein seine *Wahrnehmbarkeit* ist unmöglich; und auf ihn zu *schliessen* kann es keinen Grund geben.

§. 157.

Diese Grundsätze können für den *ganzen Inbegriff* der Welt, nach der Idee der absoluten Totalität nicht konstitutiv gelten, weil der Idee der absoluten Totalität kein Gegenstand gegeben werden kann. Denn die *Reihe* der Erscheinungen *ist* nicht *gegeben*, also auch nicht bestimmt, sondern *wird* durch den Fortschritt in meinen Vorstellungen *hervorgebracht*.

Werden sie *konstitutiv* gebraucht, so verräth sich die Unrechtmäsigkeit des Verfahrens der Vernunft durch die Widersprüche, bey denen sie sich mit sich selbst entzweyet, wie wir bey der *transzendenten* Kosmologie hören werden.

Von den *regulativen* Prinzipien in Beziehung auf den Erfahrungsgebrauch wird die *transzendentale Architektonik* handlen.

Beſchluſs
der allgemeinen Erſcheinungslehre.

§. 158.

Reviſion.

Die allgemeine Erſcheinungslehre hat zum Zwecke, a priori die nothwendigen Bedingungen einer Erſcheinung überhaupt auszufindigen. Zuvor muſste die *Möglichkeit* der Erreichung dieſes Zweckes gezeigt werden. Da wir aber a priori nichts wiſſen können, als was a priori gegeben iſt, die Formen des Vorſtellens; ſo ergab ſich unmittelbar daraus, daſs wir von keinem Gegenſtande etwas a priori wiſſen können, als in ſo ſern er den Formen des Vorſtellens angemeſſen iſt. Dadurch bekam die ganze Ordnung unſerer Unterſuchung eine andere Wendung. Wir erkannten, daſs die reale Möglichkeit eines Gegenſtandes in den Bedingungen a priori ſeiner *Erkennbarkeit* gegründet iſt, oder daſs dieſer nur eins in verſchiedener Beziehung iſt. Die theoretiſche Metaphyſik bekam die Einſchränkung, daſs ſie Metaphyſik der Natur wurde, deren Geſetze durch den Verſtand gegeben ſind.

§. 159.

Durch dieſe Einſchränkung ſchien die ganze Metaphyſik der Erſcheinung in ein anhängendes Kapitel der formalen Philoſophie zuſammengeſchwunden zu ſeyn, indem Erſcheinung, als das in der Anſchauung Vorgeſtellte, von der Anſchauung ſelbſt nur *formaliter* unterſchieden, und eben der bloſse durch Denken geſetzte Unterſchied die Uebertragung der Vorſtellungs-

ſormen

formen auf Erscheinung möglich zu machen schien. Wir hätten also dadurch die Natur in dem Maase und auf die Art zernichtet, als wir sie zu retten suchten; indem sie dadurch zu einem subjektiven wiewohl nothwendigen Spiel unserer Vorstellungen erniedriget würde.

§. 160.

Wir mussten also die Bedingungen aufsuchen, wodurch Erscheinung *materialiter* und objektiv von Vorstellung unterschieden wird; und da alle Unterscheidung vermittelst der Begriffe durch den Verstand geschieht, so mussten wir im transzendentalen Verstande (dessen erstes Geschäft die Funktion ist, wodurch wir *überhaupt* vermögend sind, *Gegenstände* vorzustellen, diejenigen Begriffe aufsuchen, die ausschliessend das in der Vorstellung Vorgestellte, als ein von der Vorstellung *objektiv* Verschiedenes bestimmen.

§. 161.

Durch diese neue Darstellung wurde die Natur in ihrer *Nothwendigkeit* dem *Stoffe* nach, in ihrer *Abhängigkeit* der *Form* nach aufgestellt, und die Möglichkeit *objektiver* Wahrheit erwiesen. Nämlich, es wurde gezeigt, wie eine Vorstellung von ihrem Gegenstande *materialiter verschieden*, ohne dass der Gegenstand ein *Ding an sich* sey, und doch mit ihm übereinstimmen könne, ohne dass dieser mit der Vorstellung objektiv *identisch*, und nur *logisch* verschieden sey.

§. 162.

Der Metaphysik wurde also dadurch ein eigentlicher von Vorstellungen verschiedener

Gegenstand, die Natur angewiesen: Indem die Natur, da jene ihren Standort, woraus sie nur das a priori Gegebene aufsuchen soll, nicht verlassen durfte, von ihrer a priori erkennbaren Seite, ihrer *Möglichkeit* nach, als a priori vom Erkenntnissvermögen bedingt erkannt wurde. Der stolze, anmassende, und eben, weil er keine Dokumente für seine Gültigkeit aufweisen kann, ewig bestreitbare Titel einer *Ontologie* (Wissenschaft a priori von den nothwendigen Merkmalen der *Dinge überhaupt*), wurde für den bescheidenen eingeschränkteren, aber mit Urkunden seiner Gültigkeit versehenen Titel der allgemeinen Phänomenologie (Wissenschaft a priori der nothwendigen Merkmale *einer Erscheinung überhaupt*) hingegeben.

§. 163.

Einen wichtigen Einwurf gegen unser System macht der *Humische Skepticismus*, der hier gelösst werden muss, indem dieser die Natur überhaupt aufhebt, und sie mit einem regellosen, objektiv unbestimmten Flusse der Vorstellungen verwechselt. Die entgegengesetzten Systeme des *transzendenten Dogmatismus* werden wir im andern Theile prüfen.

Grundlinien des Humischen Skepticismus. *)

1) Es giebt Vorstellungen in uns, von ihrer *Wirklichkeit* sind wir unmittelbar überzeugt (S. 419.)

*) Wir zeigen die Stellen nach JAKOB's Uebersetzung, DAVID HUME, *über die menschliche Natur* Halle 1790.

(S. 419.); diese sind in Ansehung der Stärke, und Lebhaftigkeit verschieden, die lebhafteren heissen *Impressionen*, die schwächeren *Begriffe, Gedanken* (S. 21 — 24.).

2) Ohne Impression giebt es keine Begriffe, diese sind also Kopien jener (S. 25.). Die Impressionen kommen entweder von der Empfindung von aussen, oder von der Reflexion. Fragt man nach dem Ursprung der Impressionen von aussen, so geben sie uns selbst keinen Aufschluss, es sind Wahrnehmungen von den Sinnen zugeführt, ohne auf ein Objekt sich zu beziehen (S. 379.). Will man unter „*Angebohren*" das verstehen, was ursprünglich ist, so sind die Impressionen, weil sie nicht weiters abgeleitet sind, angebohren (S. 31. Note). — Ihre Gründe sind unbekannt (S. 32. 173.).

3) Wir müssen für diese zwey Arten Vorstellungen, auch zwey Vermögen des Gemüthes annehmen: *Sinnlichkeit* für die *Impressionen*; *Einbildungskraft* und *Gedächtniss* für die *Begriffe* (S. 34 f.). Das Gedächtniss erhält die Kopien der Impressionen in derselben Ordnung; die Einbildungskraft trennt und verbindet sie mit Freyheit (S. 36.).

4) Geben wir auf die regellossesten Einbildungen Acht, so finden wir, dass doch die Bilder und Vor-

1790. an. Wem die Darstellung in Verhältniss auf unser Werk zu ausführlich scheint, der bedenke, dass der ganze theoretisch-dogmatische Theil der *Kritik d. r. V.* gegen Hume gerichtet ist, und Kants kritischer Geist durch Hume's skeptische Denkart geweckt wurde.

Vorſtellungen nach gewiſſen Geſetzen an einander gereihet ſind: nach den Geſetzen der *Aehnlichkeit*, *Koexiſtenz*, *Succeſſion*, *Kontiguität*, und das Verhältniſs der *Urſache* und *Wirkung* (S. 38.); dieſes ſind folglich Geſetze der Phantaſie.

5) Alle Begriffe haben nur ſo viel äuſsere Realität, als ſie getreue Kopien der Impreſſionen ſind, von welchem Begriffe alſo keine Impreſſion gegeben werden kann, von deſſen Nichtigkeit dörfen wir uns überzeugt halten. Da er aber doch als Begriff eine Impreſſion vorausſetzt, ſo müſſen wir dieſe im Gemüthe als von einer Reflexion *nach den Geſetzen der Einbildungskraft*, oder von einer andern *Beſtimmung* des Gemüthes, die von äuſsern Impreſſionen abhängt, gegeben anſehen, und der Begriff gilt dann nicht vom Objekte, ſondern nur von der *Gemüthsſtimmung*. (Die Anwendung auf den Begriff Nothwendigkeit ſiehe S. 326 - 330.).

6) Daher ſind die Begriffe von Raum und Zeit empiriſche Begriffe. Jener iſt die Art und Weiſe, wie mir ſichtbare und fühlbare Gegenſtände gegeben werden; und dieſe, die Art, wie in mir die Vorſtellungen folgen. Die Art und Weiſe wird aber mit dem Stoffe gegeben, und iſt abgeleitet, und durch Abſtraktion beſonders gedacht. Wie dieſe Begriffe in der Vorſtellung ſind, ſind ſie immer *individuelle* Begriffe der Einbildungskraft, die aber an allgemeinen *Ausdrücken* hängen, und nur in einer *gewiſſen* Rückſicht betrachtet werden. (S. 79. 81.)

7) Dem

7) Dem Begriffe *Exiſtenz* entſpricht keine *beſondere* Impreſſion; jede Impreſſion, jeder Begriff wird im Bewuſstſeyn als exiſtirend gedacht. Der Begriff Exiſtenz iſt alſo mit der *Wahrnehmung* identiſch. Im Gemüthe iſt nichts gegenwärtig als Vorſtellungen, wir mögen auch noch ſo entfernte Dinge uns vorſtellen, wir nehmen keine andere Art Exiſtenz wahr, als die unſerer Vorſtellungen; der Begriff *äuſserer* Exiſtenz iſt alſo grundlos (S. 141 — 144. 379. 381.) und heiſst nichts als eine beobachtete gewiſſe Beſtändigkeit unſerer Vorſtellungen, und ein wahrgenommener Zuſammenhang zwiſchen ihnen, die wir mit der eben ſo ungezweifelten Wahrnehmung ihres Flieſsens, und ihrer Unterbrochenheit dadurch zu vereinigen glauben, wenn wir eine doppelte Exiſtenz, eine *innere* der Vorſtellung, und *äuſsere* des Objektes erdichten und glauben (S. 377 — 422.).

8) Wenn man alſo ſagt, ich unterſcheide im Bewuſstſeyn die Vorſtellung von dem Subjekt und Objekt, ſo erklärt der Philoſoph nur, was *er* in dieſem Augenblicke zu thun *vermeynt*, er ſpielt mit Worten. Denn

a) müſste er auch die Exiſtenz der Vorſtellung von der des Objektes unterſcheiden; nun nimmt er nichts wahr, als ſeine bloſse Vorſtellung, die nicht die mindeſte Ahndung von einem andern Dinge und einer zweyfachen Exiſtenz giebt (S. 379. 381.). Daher auch die Menſchen, ſo lang ſie nicht philoſophiren, ihre *Vorſtellungen* für ihre einzigen Objekte halten (S. 407.).

b) Da

b) Da alle Begriffe von einer vorhergegangenen Vorstellung entlehnt sind, so können wir nichts anders denken, als Vorstellungen; daher halten wir auch, wenn wir eine doppelte Existenz annehmen, die Vorstellung für eine *treue* Kopie des Objektes (427.). Nun ist das Objekt der Vorstellung in den *Beschaffenheiten gleich*; die Existenz, die hier unterschieden wird, ist kein besonderes Prädikat des Objektes: so fallen Vorstellung und Objekt den Augenblick wieder zusammen, als wir sie zu unterscheiden versuchen.

c) Da jede Vorstellung von der andern unterschieden, also auch als abgesondert existirend betrachtet werden kann; so kann auch, wenn anstatt Vorstellung der Name Objekt gebraucht wird, ihre Verbindung als möglich gedacht werden. „Ich sehe äussere Objekte" heisst daher nichts anders, als: sie (die aber doch nichts sind als Vorstellungen) bekommen ein solches Verhältniss zu einem verknüpften Haufen von andern Vorstellungen, deren Inbegriff ich mein Ich nenne, dass sie beträchtlich auf ihn einfliessen (S. 412.).

9) Ist nicht einmal *äusseres* Daseyn positiv vorstellbar (N. 2-7.), so folgt unwiderstreitbar, dass die *Natur* als ein *objektiv gesetzmässiger* Zusammenhang gewisser von unsern Vorstellungen verschiedener Dinge *objektiv* nicht im mindesten vorstellbar, wahrnehmbar, oder erkennbar, also ein im metaphysischen Betrachte

leerer

leerer Begriff ist. Indem im Einzeln gezeigt wird, daſs alle Naturbegriffe, die *objektive Gesetzmäſsigkeit* ausdrücken sollen, kein Urbild an einer *äuſsern Impression* haben, in keiner äuſseren Wahrnehmung gegeben werden, und nach genauer Zergliederung ihrer Genesis *Produkte der Einbildungskraft* sind, also nur eine *subjektive Verknüpfung* im Gemüthe ausdrücken; so gibt es:

a) Keine Impression, die uns nach Wegnahme aller Bestimmungen den Träger derselben, die *Substanz*, offenbarte, die nur die Einbildungskraft erdichtete, um eben eine so erdichtete objektive *Identität* bey der beständigen *Veränderung* der Objekte begreiflich zu machen (S. 434.).

b) Wenn die neueren Philosophen (Locke und Andere) einen Unterschied zwischen den Accidenzen, die der vorgeblichen Substanz inhäriren sollen, machen und zugeben, daſs einige, als *Farbe*, *Schall*, *Geschmack*, *Geruch*, *Wärme*, *Kälte*, nichts als Impressionen im Gemüthe sind, und nur eine *innerliche Wirklichkeit* haben, hingegen behaupten, daſs die andern (die sogenannten *Grundeigenschaften*), als *Ausdehnung*, *Undurchdringlichkeit*, und ihre verschiedenen Modifikationen, als *Figur*, *Bewegung*, *Kohäsion*, *objektive* Bestimmungen und ein *äuſseres Daseyn* haben; so wirft selbst diese Abtheilung ihr ganzes System um: denn alle diese Eigenschaften hängen zuletzt von der *Solidität* ab; die Solidität ist allein genom-

genommen, völlig unwahrnehmbar; ihr Begriff entsteht aus dem Zusammenstoſsen zweyer Körper. Nun was haben wir vor eine Vorstellung von diesen Körpern, wenn der Begriff der Farbe und andere abgeleitete Eigenschaften ausgeschlossen sind? (S. 442. f. f.) Es ist also zwischen unsern Sinnen und der Vernunft ein direkter Widerspruch. Jene lehren, daſs Geschmack und Farbe so objektiv sind, als Ausdehnung und Solidität; und wenn die Vernunft diese sinnliche Eigenschaften ausschlieſst, so verschwinden auch die ursprünglichen *objektiven*, und in der Welt bleibt nichts, dem ein objektives Daseyn zukäme.

c) Um der Substanz eigene von den Accidenzen unterschiedene Bestimmungen zu geben, so erdichteten die Philosophen *Identität* und *Kraft*.

Das Prinzipium der *Identität* (individuationis) ist nichts, als die Ununterbrochenheit und Unveränderlichkeit eines Dinges während einer Zeitfolge. Der Begriff der *Identität* entsteht nicht aus *einer* Anschauung (S. 398.), sondern nur der Begriff *Einheit*, nicht aus *mehreren* (S. 399.), sondern daher nur der Begriff *Vielheit*. Wir müssen also die Zeit dazu nehmen, und die Einbildungskraft erdichtet, daſs das unveränderliche Ding an den Veränderungen Theil nehme. Es werden uns aber nichts als Vorstellungen gegeben, die alle wandeln und flieſsen; der Begriff der Identität entsteht mithin aus

dem

dem leichten *Fortschreiten* der Einbildungskraft längs den Begriffen der *ähnlichen* Vorstellungen, aus der *Kontinuität* ähnlicher Vorstellungen (408—497.); er ist also bloss *subjektiv*.

Der Volksglaube hält nun die vielen durch verschiedene andere *unterbrochene* ähnliche Vorstellungen für *identisch*; weil aber darin die Vernunft einen Widerspruch findet, und doch dem Glauben nicht widersprechen will, so dichtet sie ein von der Vorstellung verschiedenes bleibendes Objekt, auch wenn die Vorstellung verschwunden ist. (422-426.)

d) Der Begriff *Kraft* ist eben so *schimärisch* als der der Identität; und ist wie dieser eine Misgeburt durch Verbindung der Einbildung mit dem Räsonnement. Wie Identität aus der Kontinuität *ähnlicher* Vorstellungen, so entsteht Kraft aus der beständigen gleichen Succession *unähnlicher* Vorstellungen. Denn das Daseyn einer Vorstellung offenbart uns nichts von einer *Kraft*, einer *nothwendigen* Wirksamkeit auf etwas anderes. Zwey Vorstellungen nach einander geben nur den Begriff der *Succession*, diese *oft* wiederholt, vermögen uns zu dem *Schluss*, dass die erstere die andere *hervorbringe*, aber die *Vielheit* ähnlicher Fälle kann nie allein einen Begriff erzeugen, der von dem, was in jedem einzeln Falle angetroffen wird, verschieden ist. Die Impression, wovon der Begriff Kraft kömmt, ist also nicht aus der *blossen* Wiederholung allein entsprungen. Die Wiederholung selbst

mufste etwas *neues im Gemüthe* hervorbringen, das mit der Wiederholung im Begriffe verbunden wird; denn *im Objekte* kann die Wiederholung nichts Neues fetzen. Aber im *Subjekte* bringt die Bemerkung der Aehnlichkeit in der Succeffion eine neue Impreffion hervor, die das Mufter des Begriffs *Kraft* ift; diefe ift aber nichts anders, als der *leichte* durch Gewohnheit zur *Fertigkeit* gewordene *Uebergang* von einer Vorftellung zur andern. Die *Nothwendigkeit* der Verbindung zweyer Objekte ift alfo nicht *objektiv*, fondern blofs *subjektiv*, nach einem Gefetze der Einbildungskraft. Sie heifst nichts anderes, als die Beftimmung der Gedanken von Urfachen zu Wirkungen, von Wirkungen zu Urfachen, nach ihrer durch öftere Wiederholung erlernten *Vereinigung*, in der Zeit, überzugehen. Diefelbe Bemerkung gilt von den *Ausdrücken*, *Wirkfamkeit*, *Thätigkeit*, *Macht*, *Verknüpfung*, *hervorbringende Eigenfchaft* u. f. w. (S. 309—348.).

11) Die Unterfcheidung der Vorftellung vom vorftellenden Subjekte, ift nichts als eine Trennung einer Vorftellung von einem Haufen anderer, die wir auch ganz gut alle von einander ablöfen können, wo denn nichts bleibt, das ein *identifches beharrliches wirkendes* Ding, das reine Ich, offenbarte; lauter *erdichtete Prädikate*, ein eben fo *erdichtetes etwas* auszuftatten (S. den 5. und 6. Abfchnitt des 4ten Theils).

12) Es

12) Es giebt nach allem dem vorhergehenden folglich keine objektive Prinzipien, etwas von *realen* von meinen Vorstellungen verschiedenen *Dingen* zu erkennen. — Aber es giebt zwey subjektive Prinzipien, die meinen *Naturinstinkt* wider meine *Vernunftschlüsse* leiten. Die *Erfahrung* unterrichtet mich von verschiedenen Verbindungen der Objekte aus der *Vergangenheit*; die *Gewohnheit* bestimmt mich, ein gleiches von der *Zukunft* zu erwarten. Die *Grundsätze* des *Verstandes* sind *subjektive* Regeln der *Einbildungskraft* (512.), und *Vernunft*, als räsonnirende, die ewige Widersprecherin der Sinne, der subjektiven Prinzipien, und ihrer selbst (363 — 376. 428 — 430.), und als praktische, die Fertigkeit des Verstandes, sich von den *allgemeinen* und mehr befestigten Regeln der Einbildungskraft leiten zu lassen (4. Th. 7. Abschnitt.).

Summarische Darstellung der Gegengründe nach dem Systeme der kritischen Philosophie.

§. 164.

1) So gewiss es Vorstellungen wirklich giebt, so giebt es auch Gesetze ihrer Möglichkeit. Die ausschweifendste Phantasie kann keine Vorstellungen erzeugen, die diesen Gesetzen nicht unterworfen sind; die Unmöglichkeit anderst vorzustellen, beweisst die subjektive Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Gesetze; indem ich mir einen Körper wegdenke,

denke, bleibt der Raum; da ich mir die *Falſchheit* eines Urtheils denke, ſtelle ich mir dieſe wieder durch ein *Urtheil* vor, das, als Urtheil mit dem vorigen dieſelbe Form hat. Die Anſchauung des Körpers giebt den Raum nicht, denn er bleibt, wenn dieſe verſchwindet, und kann eine andere aufnehmen; ſo iſt es auch mit der Form eines Urtheils.

In unſern Vorſtellungen iſt alſo etwas a priori, und etwas à poſteriori. Das a prioriſche gehört dem Subjekte an, denn es inhärirt demſelben *ununterbrochen* und nothwendig, und alle gegebene Vorſtellungen einer gewiſſen Art ſind ihm unterworfen. Das a poſteriori gegebene gehört in ſo fern dem Subjekte nicht an, denn das Subjekt bleibt, wenn dieſe oder jene gegebene Vorſtellung auch ſchwindet (zu Nro. I. des Humiſchen Syſtemes).

Maimon in ſeiner *Theorie des Denkens* nimmt umgekehrt an, das Allgemeine und Nothwendige in der Erkenntniſs ſey objektiv, und das Veränderliche ſey ſubjektiv. Uns ſcheint die Sache eben nicht des Streitens werth. Es kommt wie beym Streite jener 2 Aſtronomen, deren Kant Krit in der Anmerkung zur Antitheſis der vierten Antinomie erwähnt, auf den Standort an, aus dem der Unterſchied erwogen wird; uns ſcheint es natürlicher, das a priori gegebene mit Leibnitz (nouv. eſſ. avant-prop.) und Kant *ſubjektiv* zu nennen.

2) Wenn ſchon das a prioriſche in einer gegebenen empiriſchen Vorſtellung erſt zum

Bewuſt-

Bewuſstſeyn kommt, ſo folgt doch nicht, daſs dem a priori Gegebenen eine *Empfindung* entſprechen müſſe; ein Begriff, der dieſe Vorſtellungsgeſetze vorſtellt, hat alſo ſo gut Realität, als ein empiriſcher, der etwas in der Anſchauung gegebenes vorſtellt. Da nun dieſes a priori Gegebene von keiner Empfindung kommt, ſo nennen wir dieſe Geſetze a priori und *angebohren* (ad Nro. 2. und 5.).

3) So viele Arten Geſetze, a priori vorzuſtellen es giebt, ſo viele Vermögen nehmen wir an, worunter wir vor der Hand, um nicht zu ſtreiten, einsweilen nichts als ein *logiſches* Subjekt verſtehen, dem dieſe Geſetze, die ihrer *Möglichkeit* nach beſtimmt ſind, beywohnen, Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft (ad Nro. 3.).

4) Die von Hume angeführten Geſetze der Ideenverbindung haben keine ſo unbedingte Nothwendigkeit, als die Geſetze der *Vorſtellung*; jene können mit *Abſicht* übertreten werden, aber man verſuche es in Gedanken, einen Körper aus dem ganzen Raume hinaus zu rücken, oder in *demſelben Augenblick* eine Vorſtellung mit einer andern zu verwechſeln. Das ungereimteſte Urtheil wird Subjekt und Prädikat haben u. ſ. w. Alle Geſetze ſind nach einem Prinzipe a priori aufgezählt.

5) Die Unterſcheidung der Vorſtellung vom Objekte iſt ein *nothwendiger* Denkakt. Der gemeine Haufen hält nicht die *Vorſtellung*,

 ſondern

sondern das in ihr *Vorgestellte* für seine einzigen Objekte, und darin stimmt die räsonnirende Vernunft des kritischen Philosophen auch mit dem gemeinen Menschensinne überein. Das primitive Vorstellen, *Anschauen*, ist ein *leidentlicher* Akt der Sinnlichkeit, das *Denken* des Objektes ein besonderer Akt des Verstandes, und kommt nicht von der Anschauung her (ad Nro. 8.).

6) Da nicht alle Begriffe von einer Empfindung kommen, so braucht ihnen zu ihrer Realität auch keine Empfindung zu entsprechen: es ist daher nicht nöthig, dass der Begriff des äusseren Daseyns durch eine Impression gegeben werde. Die Unterscheidung der *äusseren* und *inneren Existenz* ist durch einen *Denkakt*, und ist möglich, wenn auch das äussere Objekt nicht anderst vorgestellt wird, als nach *allen Bestimmungen* der *inneren* Vorstellung *) (zu Nro. 8. l. a.).

7) Die kritische Philosophie giebt dem *Humischen* Skepticismus zu, dass wir nicht anders den-

*) Wir wollen zur Erläuterung ein Beyspiel geben, das so passend ist, als es die Entlegenheit der verschiedenen Vorstellarten zuläst. Zwey Kreise mit der nämlichen Oefnung des Instrumentes auf derselben Tafel beschrieben, werden unterschieden, ohngeachtet aller Gleichheit und Aehnlichkeit (Kongruenz) ihrer objektiven Bestimmungen; aber ich unterscheide sie doch *materialiter vermittelst der Form der Anschauung*: der eine ist zu meiner Rechten, der andere zu meiner Linken. Vorstellung und Objekt haben einerley anschauliche Bestimmungen, indem ich das in der Vorstellung vorkommende Mannigfaltige als Objekt denke, geschieht die Unterscheidung *vermittelst der Form*

denken können, als nach Vorſtellungen; leugnet aber, daſs dadurch folge, es gäbe nichts als Vorſtellungen, ſondern konſequenter ſchlieſst ſie daraus: wenn es von der Vorſtellung unterſchiedene Objekte giebt, ſo ſind ſie nur in *Beziehung auf uns* von uns poſitiv vorſtellbar und *erkennbar*; äuſſere Objekte können alſo nur als *Erſcheinungen*, Gegenſtände unſeres Philoſophirens ſeyn (ad Nro. 28. l. b.).

8) Da alle Vorſtellungen ſich nach gewiſſen a priori gegebenen Formen richten, das Vorſtellbare nach ſeiner Vorſtellung gedacht wird, ſo wird daraus begriffen, wie ſogar wir von den Erſcheinungen etwas a priori von ihrer *Möglichkeit* in Beziehung auf uns, ohne Vorausſetzung ihrer Wirklichkeit wiſſen können.

9) Es giebt Geſetze der Verknüpfungen *durch den Verſtand*, die von den Geſetzen der Ideenaſſociation, Geſetzen der Phantaſie, durchaus verſchieden ſind; die *Gedenkbarkeit* des *Objektes* überhaupt beweiſst es ſchon. —

 Die

Form des Denkens. Dieſe Unterſcheidung iſt zuerſt bloſs *formal*, denn da ſelbſt die Vorſtellung als äuſsere Anſchauung auſser mir erſcheint, ſo denke ich nicht einmal daran, daſs ſie bloſs in mir, das Objekt aber auſser mir iſt. Aber da ich auf das in der bloſsen Vorſtellung vorkommende Mannigfaltige, indem ich es als Objekt denke, *beſondere* Kategorien beziehe, die ihm als bloſsem Mannigfaltigen der *Vorſtellung* nicht zukommen könnten, z. B. die Kategorie der Subſtanz, Kauſalität, ſo unterſcheide ich *durch dieſe Formen des Denkens* die Vorſtellung von dem äuſseren Obje te *materialiter.*

Die kritische Philosophie hat sie vollständig aufgezählt. Diese bestimmen objektiv die *Gesetzmäſsigkeit* der *Natur*, folglich ihre Möglichkeit a priori, und folglich auch ihre *Erkennbarkeit* a priori. Da der *Verstand* seiner Natur nach auf ein *Objekt* geht, so sind diese Verknüpfungsarten auch *objektiv*; einige können auch ohne Widerspruch nicht auf eine Vorstellung als solche bezogen werden (ad Nro. 9.).

Daher haben die Begriffe *Substanz*, *Ursache* nicht in der *Phantasie* ihren Ursprung, sondern im *Verstande*: daſs ihnen keine Impression entspricht, schadet ihrer Realität nichts, wenn bewiesen wird, daſs sie die Natur objektiv *möglich* machen. So ist die Identität des äuſsern Objektes keine Erdichtung der Phantasie der Philosophen, die Vernunft mit dem Volksglauben in Eintracht zu bringen, sondern es wird bewiesen, daſs der *logische* Begriff der Identität zu dem *objektiven* Begriff der *Beharrlichkeit* erhoben, und diesem ein Substrat, Substanz gegeben werden müsse, um die objektive Zeitbestimmung möglich zu machen (ad Nro. 9. l. a. c.).

Die kritische Philosophie giebt zu, daſs, im metaphysischen Verstande genommen, selbst die sogenannten Grundeigenschaften, die *Solidität* nicht ausgenommen, subjektive Bestimmungen der Vorstellung sind, auſser daſs letztere ein empirisches Merkmal der erscheinenden Substanz (substantia phaenomenon) ist. (ad Nro. 9. l. b.).

10) Der

10) Der Begriff *Kausalität* zeigt mehr an, als eine *beständige Succession* zweyer Vorstellungen. Diese ist nur das empirische Kriterium, eine *bestimmte* Erscheinung unter den Begriff der Ursache zu subsumiren. Unter Kausalität verstehen wir mit allen Menschen das Verhältniss eines Dinges zu einem andern, vermöge welchem das andere Ding *nothwendig* gesetzt wird, wenn jenes gesetzt ist, oder, empirisch sinnlich ausgedrückt, vermöge welchem das eine *nothwendig* als *folgend* gesetzt wird, wenn das andere *vorhergieng*, also eine *nothwendige in der Zeit* erkennbare *Verknüpfung* der *Objekte*. Wir denken also darunter nicht eine *subjektive* Nothwendigkeit der Phantasie, wie eine *exspectatio casuum similium*, sondern eine *äussere* der Objekte *). Diese kann nicht *empfunden*, sondern muss *gedacht* werden; aber sie muss auch als *real* angenommen werden, weil ohne sie Natur objektiv nicht

 möglich

*) Der grosse Psycholog PLATNER mag uns vielleicht noch am besten den psychologischen Grund angeben, warum er, ein so scharfsinniger Beurtheiler alter Systeme das Kantische an manchen Stellen misverstand. Ueber die Kantische Erklärungsart von Kausalität drückt er sich (*phil. Aphor.* §. 845. Note), folgendermassen aus: „Dieses ist in dem Kantischen Systeme auch eine „von den willkührigen Behauptungen; wer denkt sich „bey Kausalität weiter nichts als Aufeinanderfolge?“ Wir antworten: auch KANT nicht, aber doch eine *objektive Bestimmung* der Aufeinanderfolge, ohne welche selbst der Gedanke einer *objektiven* Zeitfolge der Gegenstände, die von der subjektiven meiner Vorstellungen verschieden seyn sollte, leerer Traum ist. (K. Kr. d. r. V. S. 247.) Die Beziehung auf die *bestimmte Succession* ist das einzige Merkmal der Wirkung in Beziehung

möglich ist. Finden wir nun empirische *Anschauungen*, die den Regeln des Verstandes angemessen sind, so ist denn auch so wenig an der *Wirklichkeit* dieser Natur und ihrer Erkennbarkeit, als an diesen empirischen Anschauungen zu zweifeln (gegen Nro. 9 l. d.).

11) Es giebt folglich Prinzipien, sogar a priori etwas von den nothwendigen Bedingungen realer Erscheinungen zu erkennen; die durch Erfahrung gewitzigte Urtheilskraft ist auch im Stande, mit beruhigender Gewissheit empirische Kenntnisse zu erlangen. Die Vernunft ist nur so lange mit sich im Widerspruche, als sie vermessen ihre Kräfte höher anschlägt, als sie sind. Erfahrung ist in spekulativer Rücksicht der Boden unserer Erkenntniss. Die Möglichkeit der Erscheinungen, und ihre wirkliche Bestimmun-

ziehung auf die Ursache (a. a. O. S. 249.); da aber in der Welt viel vorhergehendes und viel folgendes *zugleich* ist, so ist unter diesen das die Zeitfolge objektiv bestimmende, was nach *einer Regel*, das ist, *allgemein* in allen Fällen dieser Begebenheit vorhergeht, wobey ich aber keine *allgemeine* Induktion brauche, um vollkommen gewiss zu seyn, (wie Maimon fodert) besonders wenn die Fälle *einfach* sind. Es ist eine alte Regel: die Ursache wird von ihrer Wirkung erkannt; Kant thut also wohl, dass er nicht von dem aktiven Begriffe: „*Hervorbringen*" sondern von dem passiven Begriffe: „*Geschehen*" ausging, und diesen analysirte, der denn auf den Begriff *Ursache*, *Kraft*, *Handlung* führt, ohne uns in die Nothwendigkeit zu setzen, von diesen Begriffen Erklärungen zu geben, deren Richtigkeit wir ohne Einsicht in das innere Wesen der Dinge nicht deduziren können. (Kr. d. r. V. S. 816.)

mungen ſind die Gegenſtände unſeres reinen und empiriſchen *Wiſſens* — wir wiſſen nun, daſs nicht eine *Schwäche*, ſondern die *Art* unſeres Verſtandes Schuld iſt, daſs wir nichts von den *Dingen an ſich* wiſſen. Wir ſind damit beruhigt: was ſollen wir den müſsigen Wunſch wagen, auch ſogar die Seite der Dinge kennen zu wollen, die uns nie zu Geſichte gekehrt werden wird und kann.

Vergl. JACOB *kritiſche Verſuche über* DAVID HUMES *erſtes Buch der Abhandlung über die menſchliche Natur*, am Ende der Ueberſetzung des erſten Buches. Daſs der Skeptizismus durch die Kritik der reinen Vernunft zu Boden geſchlagen ſey, leugnet der Verf. des ſkeptiſchen Werkes, *Aeneſidemus oder über die Fundamente der von* REINHOLD *gelieferten Elementarphiloſophie nebſt einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaſſungen der Vernunftkritik.* Gegen dieſes Werk ſind erſchienen:

Die *Hauptmomente der Reinhold'ſchen Elementarphiloſophie in Beziehung auf die Einwendungen des Aeneſidemus unterſucht*, von J. C. C. VISBECK, Leipzig 1794.

HERMIAS, oder *Auflöſung der die gültige Elementarphiloſophie betreffenden Aeneſidemiſchen Zweifel* von J. H. ABICHT. Erlangen 1794.

Im Werkchen *Amphibolie der Reflexionsbegriffe Frankfurt*, 1794. iſt der Anhang, welcher den gröſsten Theil der kleinen Schrift ausmacht, der Widerlegung des *Aeneſidemus* gewidmet. Man vergleiche auch die *in der Theorie des Denkens* von MAIMON, Berlin 1794. angehängten Briefe des *Philaletes an Aeneſidemus*.

Der niederen Metaphyſik

II. Abtheilung

Metaphyſik der körperlichen Natur.

Einleitung.

§. 165.

Begriff.

Natur (adjective, formaliter genommen) eines Dinges iſt der innere Grund aller ſeiner Beſtimmungen, die zu ſeinem *Daſeyn* gehören; und wird von ſeinem *Weſen*, als dem inneren Grunde ſeiner *Möglichkeit* unterſchieden.

Ausdehnung gehört zum *Weſen* einer Figur, bewegende *Kraft* zu der *Natur* eines Körpers. Die *Geometrie* abſtrahirt von dem *Daſeyn* der *Dinge* und konſtruirt *Begriffe* in einer reinen Anſchauung. Dadurch wird nichts als die reale *Möglichkeit* dieſer Begriffe erkannt; daſs ſie *Sinn* und Bedeutung haben. Geometriſche Figuren haben daher keine *Natur*, aber ein *Weſen*. — Die *Mechanik* hingegen hat es nicht allein mit der Bewegung als *Beſchreibung* eines Raumes zu thun, ſondern mit der Bewegung eines *Objektes*, und beſchäftigt ſich mit *dynamiſchen* Begriffen, die ein *Daſeyn* ausdrücken, als Kraft, Wechſelwirkung.

§. 166.

Natur (*ſubſtantive*, nicht als Beſchaffenheit eines Dinges, ſondern in materieller Bedeutung) iſt

ist der *Inbegriff aller Gegenstände unserer Sinne*; von ihr werden alle nicht sinnlichen Dinge, als Gott und moralische Handlungen, *als moralische* ausgeschlossen.

ARISTOTELES versteht unter Natur das Prinzipium der Bewegung (im weiten Sinne des Wortes, wie er es nahm) und Ruhe. ROBERT BOYLE den *Mechanismus* der Körper Im Begriffe der Natur liegt der Begriff eines *aktiven* Prinzipiums, alle Philosophen nehmen dieses an, aber die meisten sind uneins, ob dieses *in* oder *ausser* der Natur liege; daher die *Entelechie* des ARISTOTELES, die *Weltseele* der *Stoiker*, und des AVICENNA, das *Prinzipium hylarchicum* des HENRICUS MORUS, die *vis activa* des LEIBNITZ; auf der andern Seite die hyperphysischen Theorien des MALEBRANCHE, STURM u. a.

§. 167.

Wir haben aus der allgemeinen Erscheinungslehre gesehen, dass ein *Gegenstand* von uns nur als solcher von der Vorstellung unterschieden erkannt werden kann, wenn er unter *Verstandesgesetzen* a priori steht, wodurch seine *objektive Nothwendigkeit* bestimmt wird; Natur also enthält schon in ihrem Begriffe den Begriff der Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit.

Wer also wie HUME that, Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit zu bloss subjektiven Begriffen, die in Einbildungskraft und Gewohnheit gegründet sind, macht, hebt auch schlechterdings alle Natur auf.

§. 168.

Die *Naturlehre* ist die systematische Darstellung der Naturgesetze und ihrer Wirkungen. Sie ist

rein,

rein und *rational*; wenn durch blofse *Vernunft* a priori die Naturgefetze, die in ihr als Prinzipien aufgeftellt find, und die davon *abgeleiteten* Gefetze erkannt werden; und heifst dann eigentliche *Naturwiffenfchaft*. Von diefer *eigentlichen* rationalen Naturwiffenfchaft, die lauter Sätze a priori enthält, wenn fie auch fchon einen empirifchen Begriff z. B. den der Materie, zu Grunde legt, wird die *empirifche* Naturwiffenfchaft, unterfchieden. Sie handelt von *befonderen* Naturgefetzen, die zwar *unter* den allgemeinen Gefetzen a priori ftehen, aber nicht *aus* ihnen a priori abgeleitet, fondern nur durch Erfahrung erkannt werden.

§. 169.

Eintheilung.

Die Gegenftände der Sinne überhaupt werden, in Beziehung auf die *äufsere* und *innere* Sinnlichkeit in *äufsere* Erfcheinungen (eigentliche Objekte), und *innere* Erfcheinungen (Modifikationen und Beftimmungen des Subjektes) abgetheilt.

Es giebt alfo eine *Körperlehre* und eine *Seelenlehre*. Die Wiffenfchaft derjenigen Erkenntniffe, welche die Vernunft über die Gegenftände des äufsern und innern Sinnes a priori haben kann, ift *Metaphyfik* der *körperlichen* und *denkenden* Natur.

§. 170.

Ich erkenne einen Gegenftand *a priori*, wenn ich ihn aus feiner blofsen *Möglichkeit* erkenne; nun kann mir feine Möglichkeit nur durch

Begriffe

Begriffe gegeben werden, also ist eine Erkenntniss a priori eine Erkenntniss aus *Begriffen.*

Ein Begriff *blos für sich* betrachtet, drückt nur eine *logische* Möglichkeit des *Gedankens* aus, und bezieht sich nicht auf die *reale* Möglichkeit des *Objektes.* Soll also aus Begriffen ein Gegenstand erkannt werden, so muss der Begriff entweder in einer reinen *Anschauung* dargestellt werden, denn dadurch wird die reale Möglichkeit eines Objektes erwiesen; er muss konstruirt werden. Diese Vernunfterkenntniss heisst die *mathematische*, und ist aus Konstruktion der Begriffe; oder der Begriff kann zwar nicht in der reinen *Anschauung* dargestellt werden, er ist aber ein *reiner Verstandesbegriff*, und enthält eine Regel der Verknüpfung der *empirischen* Anschauungen, wodurch allein ein *Gegenstand* als *Erfahrungsgegenstand* gegeben werden kann. Er geht auf die *Möglichkeit* des *Daseyns* eines *empirischen* Gegenstandes überhaupt; wie z. B. der Begriff der Substanz, die Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen (ohne Konstruktion) heisst die *philosophische.*

K. Kr. d. r. V. 745 ff.

§. 171.

Reine Verstandesbegriffe gehen auf die Möglichkeit der Natur *überhaupt*, und die *reine* Vernunfterkenntnisse aus diesen Begriffen haben wir in der *allgemeinen Phänomenologie* erwiesen; wird aber zum Behufe einer *besondern* Naturwissenschaft ein *empirischer* Begriff eines *bestimmten* Gegenstandes zu Grunde gelegt, so ist dieser nicht im Verstande, als dem Vermögen, einen

Gegen-

Gegenstand als *realen* vorzustellen gegründet. Der Verstand ist durch ihn nicht gesetzgebend; er ist also für sich ohne objektive Realität, ausser dass ich durch Begriffe analytisch wieder entwickeln kann, was ich durch *empirische* Synthesis in ihn hineingelegt habe. Es giebt also von ihm keine Vernunfterkenntniss a priori aus *blossen* Begriffen; denn er konstituirt nicht die Möglichkeit a priori der Natur überhaupt.

Kann aber der Begriff, in einer Anschauung a priori dargestellt (*konstruirt*) werden, so gehe ich aus dem Begriffe zur *Anschauung*, und dadurch erweitere ich meine Erkenntnisse a priori, indem ich in dieser Anschauung a priori mehr erkenne als in dem blossen Begriffe lag.

Es giebt also von besondern Naturen nur in so weit eine strenge Wissenschaft, als sich auf ihre Begriffe Mathematick anwenden, das ist, als sich die Begriffe oder ihre zugehörigen Merkmale konstruiren lassen.

§. 172.

Unmöglichkeit einer reinen Wissenschaft der denkenden Natur.

Das denkende *Ich* läst sich in keiner *Anschauung* darstellen; es ist immer das vorstellende, und seine Formen stellen nicht *es selbst* vor, sondern sind in der Vorstellung und durch diese in dem *Vorgestellten* realisirt; es giebt also von dem *Ich* keine reine Naturwissenschaft.

Es verhält sich mit dem *Ich* zu der *körperlichen Natur*, in wie weit sie a priori erkennbar ist, wie mit der *natura naturans*, zu der *natura naturata*;

naturata des SPINOZA. Durch die *Vorſtellformen* haben die Dinge für uns objektive Realität, ſie *exiſtiren* und *ſind nothwendig*, in ſo fern wir *denken*, ſie ſind *ausgedehnt*, in ſo fern wir *anſchauen*; aber die Denkformen und Anſchauungsformen in Beziehung auf das Ich, ſtellen nicht vor, *was* das Ich *iſt*, ſondern *wie* es *vorſtellt*. So auch das allgemeinſte Prädikat „vorſtellend" beſtimmt nicht einmal eine allgemeine innere *Beſtimmung* des *S*ubjektes, ſondern nur ſeine *Handlungsweiſe* in Beziehung auf die Dinge. Die Ordnung und Verknüpfung der Dinge iſt *wie* und *durch* die Ordnung und Verknüpfung a priori unſerer Vorſtellungen, (vergl. damit *Spin.* etſ. p. II. pr. VII.) und was aus dem Weſen des *vorſtellenden* Ichs *formaliter* folgt, iſt *objektiv* in den vorgeſtellten Dingen (Vergl. c. l. coroll.). Wiewohl alſo das Ich als nichtvorſtellbar das einzige Objekt iſt, das dem Selbſtbewuſtſeyn unmittelbar und *poſitiv* gegeben iſt, und das von ſich aus zu den ihm entgegengeſetzten Dingen übergeht, ſo kann es, wenn es ſich vorſtellen will, ſich nur *negativ* beſtimmen; eben weil alle *Formen* des Vorſtellens, deren es ſich bewuſt werden kann, *in* ihm keine Eigenſchaft, ſondern nur *auſser* ihm in den Objekten beſtimmen. So denkt es ſich nach den vier Momenten als *eins*, weil das *Viele* nur eine Denkart iſt, und durch es beſtimmt iſt, als *einfach*, weil es ſich von allem Ausgedehnten, das als ſolches von ihm geſetzt iſt, unterſcheidet, als *beharrlich*, weil durch es die Zeit geſetzt, und dadurch aller Wechſel möglich iſt, als allein *gewiſs wirklich*, weil durch ſein Vorſtellen die Dinge für es nur Wirklichkeit haben. Aber alle dieſe Prädikate laſſen ſich durch keine Anſchauung belegen, und der Schluſs auf ihre Objektivität iſt nicht bündiger, als der Schluſs: bey der Bewegung eines Körpers abſtrahire ich von ſeiner Gröſse und Ausdehnung, alſo kann ein ſich bewegender Körper einfach ſeyn."

KANT bemerkt, (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft Vorrede* X.) empirische Seelenlehre müsse von dem Range einer eigentlichen Naturwissenschaft ausgeschlossen bleiben, „weil Mathematik auf die Phänomene des innern Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar sey, man müßste denn allein das Gesetz der Stetigkeit im Abfluſs der inneren Veränderungen desselben in Anschlag bringen wollen.“ Wir setzen noch dazu (welches eine Folge jener Kontinuität ist, den Satz, den KARTESIUS aus dem Begriff des Geistes, dessen Wesen er im Denken bestehen läſst, *analytisch* beweisen wollte: daſs die Seele *immer* vorstelle. Der Zustand des gänzlichen Nichtbewuſstseyns während dem Leben kann so wenig bewiesen werden, als der leere Raum innerhalb der Welt.

§. 173.

Es kann also nur eine *Wissenschaft* der *materiellen* Natur geben, in so fern die *Möglichkeit* der Materie durch Prinzipien der Konstruktion seines Begriffes (seiner Darstellung in reiner äuſserer und innerer Anschauung) dargethan werden kann, und synthetisch durch Vermittelung dieser Konstruktion nothwendige Merkmale der Materie a priori erkannt werden, die sich analytisch mit *dem Bewuſstseyn ihrer objektiven Gültigkeit* nicht erweisen lassen.

§. 174.

Eintheilung der Metaphysik der körperlichen Natur.

Zuerst muſs der Grundbegriff der Materie aufgesucht werden, und dieser nach Anleitung der vier Momente zu urtheilen, *synthetisch* durch Verbindung aller der Bestimmungen die

a priori aus der Konstruktion des Begriffes in der Anschauung sich ergeben, erweitert werden.

§. 175.

Der Begriff der *Materie* ist ein *empirischer* Begriff. Sie ist nicht der *Raum*, sie erscheint *im Raum*, ihre Anschauung ist keine *reine* Vorstellung, ihr entspricht eine *Empfindung*. Der Stoff ihrer Vorstellung wird von aussen gegeben; sie als äusseres Objekt affizirt das Gemüth. Alles Affiziren von aussen ist ein *Bewegen*. Materie als etwas vom Raum verschiedenes, darin aber befindliches, ist etwas *Bewegliches*, und wird dadurch dem unbeweglichen Raume entgegengesetzt: nichts kann bewegen, ohne bewegt zu seyn. Auf den Begriff der *Bewegung* also müssen alle a priori erkennbare Bestimmungen der Materie zurück geführt werden.

§. 176.

Nach den vier Momenten zu urtheilen, wird

1) die Bewegung blos nach der *Quantität* als reines *Quantum* erwogen (*Phoronomie*);

2) nach der *Qualität* als *Eigenschaft* der Materie, die *bewegend* ist, betrachtet (*Dynamik*);

3) nach der *Relation*, diese bewegende Kraft in Beziehung auf andere (*Mechanik*).

4) nach der Modalität die *Vorstellung* der Bewegung und Ruhe in Beziehung auf den *Zuschauer*, wie sie ihm *erscheint* (*Phaenomenologie*).

Wir unterſuchen alſo 1) die *Gröſse* der Bewegung, wie ſie in der *Wahrnehmung* gegeben werden kann; 2) den *Grund* ihrer Möglichkeit; 3) das *Verhältniſs* eines Körpers in Bewegung zu einem *andern*; 4) das Verhältniſs deſſelben zum *erkennenden Subjekt*.

Einen ganz entgegengeſetzten Weg als KANT, ſchlug KARTESIUS ein. Um ſich das Geſchäft der mathematiſchen Konſtruktion zu erleichtern, gieng er von dem Begriffe *Ausdehnung* aus, machte dieſe *formale* Bedingung zum innern *Weſen* der körperlichen Subſtanzen: wo das Weſen *exiſtirt*, können die Modi nicht fehlen; nun giebt es reale Ausdehnung, nullius nulla ſunt praedicata, ſo war er am Schluſs, daſs *Raum* und *Ausdehnung* und *Körper* eins ſeyen (S. RENATI DES CARTES *princ. phil. per* BENED. DE SPINOZA pars II. lem. I. prop II) Hätte KARTESIUS bedacht, wie ſein ſpäterer Anhänger SILVAIN REGIS (*Cours de phil. met.* p. I. C. 3.) ſchon einſah, daſs die Vorſtellung des Raumes durch keinen äuſsern Gegenſtand urſprünglich erzeugt werden kann, und daſs ſich das Nichtſeyn des Raumes nicht vorſtellen laſſe, der aber doch nach ſeiner Vorſtellungsart vom Körper gar nicht unterſchieden war, ſo wäre der *Spinozismus* durch *einen* Schluſs fertig geweſen. KANT konnte nach ſeinen Grundſätzen nicht von der formalen Bedingung des Körpers, von der *Ausdehnung* ausgehen, auf dieſem Wege wäre es unmöglich geweſen, auf die *materialen* Bedingungen der Körper, auf ihre *Natur*, auf die Prinzipien des *Daſeyns* der Materie zu kommen. Der *reine* Raum, in Beziehung auf den alle Bewegung gedacht werden muſs, iſt *unbeweglich*. KANT gieng alſo von einer Beſtimmung der Materie aus, die der Beſtimmung des Raumes entgegengeſetzt iſt, von dem *Beweglichen*, das freylich nicht a priori da iſt, deſſen Gegentheil

theil in der reinen Anschauung gegeben, vorstellbar ist. Aber dieses sicherte ihm den Vortheil zu, dass er dadurch eine Wissenschaft der körperlichen *Natur*, nämlich das innere Prinzip des *Daseyns* der Materie, und ihrer nothwendigen Bestimmungen a priori darlegen konnte; da im Gegentheil KARTESIUS mit seiner Ausdehnung, wenn wir ihm es noch zugeben wollen, nichts als das *Wesen* des Körpers überhaupt, die *Vorstellbarkeit* desselben erklärte, dadurch aber keineswegs die Fundamente der *Naturlehre*, wie er glaubte, gelegt worden. Ein Hauptvortheil ist noch dieser: nimmt man Ausdehnung als das *Wesen* eines Körpers an, so erklärt man schon dadurch, dass man ihren physischen Grund nicht angeben könne. Zur Konstruktion der Bewegung gehört nichts, als die formalen Bedingungen, aber die *physische* Ausdehnung setzt noch bewegende Kraft voraus.

Der Metaphysik der materiellen Natur

I. Theil.

Phoronomie.

§. 177.

Begriff.

Die *Phoronomie* ist die reine Lehre von der *Gröſse* der *Bewegung*, als Bewegung.

Sie abstrahirt also von aller Beschaffenheit selbst von der Gröſse des beweglichen Objektes; und betrachtet nur seine Beweglichkeit.

§. 178.

Phoronomischer Begriff der Materie.

Materie ist das *Bewegliche*, das einen Raum *einnimmt*.

§. 179.

Abſoluter, empiriſcher Raum.

Der reine *formelle Raum*, wie er nur in einer *reinen* Anſchauung gegeben werden kann, iſt nicht *wahrnehmbar*, daher *unveränderlich*, *unbeweglich*, und heiſst darum *abſoluter* Raum; er iſt kein Ding auſser uns.

In Beziehung auf ihn iſt auch keine Bewegung eines Dinges wahrnehmbar; denn abſtrahiren wir von der *Gröſse* des Beweglichen, ſo kann es als ein phyſiſcher Punkt betrachtet werden, und es wird bewegt, wenn es ſeinen Ort *verändert.* Da aber im abſoluten Raum kein Ort vom andern unterſcheidbar iſt, ſo iſt auch keine Veränderung des Ortes wahrnehmbar.

Soll Bewegung in der *Erfahrung* gegeben werden können, ſo muſs das Bewegliche in einem empfindbaren Raume ſeyn, der alſo *empiriſch* iſt, und in Entgegenſetzung mit dem abſoluten relativ heiſst. Er muſs daher *materiell* ſeyn, und folglich in einem andern Raume ſich befinden, alſo auch beweglich ſeyn, weil er materiell iſt: und damit ſeine Bewegung in dieſem wahrnehmbar ſey, muſs dieſer wieder materiell ſeyn, der, in ſo fern er materiell iſt, auch beweglich iſt; und zur Wahrnehmung ſeiner Bewegung wieder einen andern auſser ihm vorausſetzt, u. ſ. w.

§. 180.

Abſtrahiren wir bey dem *materiellen* Raume von dem Materiellen, das ihn wahrnehmbar

macht, und beziehen wir auf ihn das Bewegliche, als beweglich; so gilt er für den absoluten Raum, und für unbeweglich.

Daraus folgt, daſs alle Bewegung als Gegenſtand der Erfahrung *relativ*, und *abſolute* Bewegung, in Beziehung auf einen nichtmateriellen, nichtwahrnehmbaren Raum auch nichtwahrnehmbar iſt. Ich kann keine Bewegung als *Veränderung* des Orts wahrnehmen, wo keine *verſchiedenen* Orte wahrnehmbar ſind. Nun wird der Ort des Beweglichen verrückt, wenn entweder das Bewegliche ſich vorwärts im materiellen Raum bewegt, oder wenn es ruhet und der materielle Raum rückwärts in Beziehung auf einen andern fortbewegt wird, und das Bewegliche ruht in Beziehung auf den materiellen Raum, wenn es *gleichförmig* mit ihm in Beziehung auf einen dritten fortbewegt wird; alle Bewegung und Ruhe iſt alſo relativ.

§. 181.

Begriff der Bewegung überhaupt.

Bewegung eines Dinges iſt die Veränderung der *äuſseren* Verhältniſſe zu einem gegebenen empiriſchen *Raum.*

Damit der *allgemeine* Begriff der Bewegung auf alle Arten paſſe, kann man nicht ſagen: Bewegung iſt Veränderung des Orts: denn, wenn ſich eine Kugel um ihre Achſe bewegt, verändert ſie in ſo fern nicht ihren Ort, gegen den äuſsern Raum. Aber doch ihre Verhältniſſe zum äuſsern Raume. Der Punkt a auf ihrer *Oberfläche* der im erſten Momente vom Punkte A im äuſsern Raume die Entfernung = x hatte, hat dieſe Entfernung gegen ihn nicht mehr im folgenden Augenblicke, und die Entfernung des Punktes a von A nimmt in der Bewegung um den ganzen Diameter zu und ab. In der Folge werden

wir hören, wie die Bewegung einer Kugel um ihre Achse sogar ohne alle Beziehung auf einen äußern Raum erkannt werden könne. Des ARISTOTELES Erklärung von Bewegung ist sehr zirkelhaft: er sagt, (Phys. l. 8. c. 1.) Bewegung ist der Akt des Beweglichen als Beweglichen (εντελεχεια τȣ κινητȣ ῃ κινητȣ); eben so fehlerhaft ist die des EPIKURS; Bewegung ist ihm Uebergang von einem Ort zum andern (μεταβασις απο τοπȣ εις τοπον). Die Einwürfe, die ZENO gegen die Möglichkeit der Bewegung beybrachte, kann man in BAYLE *diction. phil. art. Zenon* lesen; was schon KARTESIUS dagegen antwortete, sehe man in seinen Briefen I. Th. vorletzten Brief; auch ist darüber SPIN. princ. phil. p. II. pr. 6. scol. weitläufig.

§. 182.

Nothwendige Bestimmungen der Bewegung.

Die Geometrie betrachtet den *beschriebenen Raum* als *gegeben*, die Phoronomie, die *Beschreibung* des Raums, wie sie *geschieht*. In jeder Bewegung als *Beschreibung* eines *Raumes* sind zwey Bestimmungen wahrnehmbar.

Erstens die *Zeit*, die verfließt, da der Raum *beschrieben wird*; das umgekehrte Verhältniß der Größe des Zeitverlaufes zu der Größe des beschriebenen Raumes giebt den Begriff der *Geschwindigkeit*: die Geschwindigkeit ist gleich dem Raume dividirt durch die Zeit. $C = \frac{S}{T}$.

Zweytens zur Wahrnehmung einer Bewegung gehört ein wahrnehmbarer *Raum*, in Beziehung auf welchen die Veränderungen der äußern Verhältnisse wahrnehmbar sind; die Vorstellung der Linie im Raume, deren Punkte der Körper in der

der Zeit der Bewegung durchlaufen ist, um sich einem Punkte des äusseren Raumes zu nähern, giebt den Begriff der *Richtung* der Bewegung.

Die Richtung in der *drehenden* Bewegung verhält sich zur Richtung in der *fortschreitenden* in Beziehung auf Konstruktion, wie die unendlich kleine Geschwindigkeit zur *endlichen*, oder wie Ruhe und Bewegung. Wenn man sagt, in der *Kreisbewegung* ist die Richtung *dieselbe*, so versteht man darunter: die *kontinuelle* Abänderung derselben, geschieht in Beziehung auf *einen* Punkt, in jedem Augenblick nach *einem* und *demselben* unendlich kleinen Winkel.

§. 183.

Eintheilung der Bewegung.

Bey der Bewegung wird entweder der Ort des Beweglichen nicht verändert, die Bewegung heisst *drehend*.

Oder der Ort wird verändert, die Bewegung ist *fortschreitend*.

Bey dem *Fortschreiten* im Raume kehret die Bewegung in sich wieder zurük, a) in *einerley* Richtung, Kreisbewegung, b) in wechselsweis *entgegengesetzter* Richtung, Schwingung *Oscillarbeweguug*, oder sie kehret nicht wieder in sich zurück. Diese ist a) den Raum *erweiternd*, in einerley Richtung, die *geradlinigte*, b) den Raum erweiternd in kontinueller *Abänderung* der Richtung, wie verschiedene Arten *krummlinigte*, z. B. die parabolische. In Ansehung der Geschwindigkeit bleibt diese *gleichförmig* oder nicht, im letzten Falle wird sie *beschleunigt* oder *vermindert*.

In der Phoronomie kann nur die Möglichkeit der *geradlinigten* Bewegung konſtruirt werden; jede krummlinigte erfodert eine *äuſsere* Kraft der ſteten Abänderung der vorigen Richtung.

Daher auch KARTESIUS es als ein inneres Geſetz eines bewegten Körpers annahm, die Bewegung nach einer geraden Linie fortzuſetzen (Princ. phil. part. II.).

§. 184.

Begriff der Ruhe.

Ruhe iſt die eine Zeitlang daurende *Gegenwart* des Beweglichen an demſelben Ort.

Das Wort *Gegenwart* iſt doppelſinnig, entweder wird es auf die *Zeit* bezogen, und dem vergangenen und künftigen entgegengeſetzt, und ſo iſt jede Gegenwart nur ein *Augenblick*, oder es iſt identiſch mit dem *Orte* eines Dinges (ſo nahm es auch LEIBNITZ), und heiſst das Verhältniſs eines Dinges zu andern, in die es wirkt, und von denen es Einflüſſe erhält; dieſes iſt der mechaniſche Begriff von Gegenwart, hier wird der Begriff bloſs *phoronomiſch* und *phänomenologiſch* genommen.

§. 185.

Die Gegenwart an einem Orte iſt *flieſsend*, wenn das Bewegliche in einem Orte einen *Augenblick* iſt, in ſo fern es ſich *bewegt*. Sie iſt *beharrlich*, wenn das Bewegliche an demſelben Ort eine Zeitlang *dauert*, dieſe heiſst *Ruhe*.

Wir ſind mit Herrn PLATNER (Phil. Aphor. §. 814.) nicht im Widerſpruche, wenn er ſagt: das Beharrende iſt *allein* gegenwärtig, er ſpricht da nicht von Bewegung im Raume, ſondern von Veränderung der Subſtanz in ihren Beſtimmungen.

§. 186.

§. 186.

Bewegung als Beschreibung des Raumes kann konstruirt werden; erklärt man Ruhe *negativ* als Mangel der Bewegung, so kann dieser Begriff nicht konstruirt werden, und er gehörte auch nicht in die Naturwissenschaft. Nimmt man aber, daſs zu jeder Bewegung Geschwindigkeit und eine bestimmte Zeit gehört, daſs ferner nur im Verhältniſs der Geschwindigkeit die Bewegung in der Erfahrung gegeben werden kann: so kann man die beharrliche Gegenwart an einem Ort, die *Ruhe*, auch vorstellig machen, durch eine Bewegung mit einer *unendlich kleinen* Geschwindigkeit, wodurch in jeder noch so groſsen Zeit ein Raum, der kleiner wäre, als jeder angebliche, zurück gelegt, das ist, der Ort für jede mögliche Erfahrung *nicht* verändert würde.

So denke man sich einen in die Höhe steigenden Körper, dessen Geschwindigkeit gleichförmig abnimmt, die also im Augenblicke, wo er wieder anfängt herunter zu steigen, unendlich klein ist. Dieser Körper würde in jeder noch so groſsen Zeit seinen Ort für die mögliche Wahrnehmung nicht verändern, wenn er in diesem Augenblicke seine Schwere verlöhre (*K. Naturw. S.* 12.).

§. 187.

Alle Ruhe ist für die mögliche *Erfahrung* nur *relativ*, in Beziehung auf einen materiellen Raum; denn ein Körper in einem absoluten Raume hat keinen *Ort*. Ich kann also von ihm nicht sagen, daſs er ruhe, und nicht, daſs er sich fortbewege. Ein Körper kann daher in Beziehung

hung auf einen Raum in Ruhe, in Beziehung auf einen andern, in dem ſich jener bewegt, bewegt ſeyn.

§. 188.

Grundſatz der Phoronomie.

Aus dem *Begriffe* der Bewegung und Ruhe, als Gegenſtände der *Wahrnehmung*, folgt, daſs es für die Wahrnehmung einer *Bewegung* dieſelbe Erſcheinung iſt, ob der Körper fort bewegt wird, in einem ruhigen materiellen Raume, oder ob der Körper ruhe nnd der Raum gleich geſchwind, und in entgegengeſetzter Richtung ſich bewegt.

§. 189.

F o l g e.

Es iſt folglich auch *beliebig*, einen *Theil* der gegebenen Geſchwindigkeit dem Körper, den andern dem Raume in entgegengeſetzter Richtung zu geben.

Wir nennen obigen Satz *Grundſatz* der Phoronomie, weil durch ihn allein die Konſtruktion der *Gröſse* einer Bewegung, womit ſich dieſer Theil der Naturwiſſenſchaft beſchäftigt, *möglich* iſt; wie wir in §. 196 ff. ſehen werden.

§. 190.

Von der Konſtruktion der Zuſammenſetzung der Bewegung.

Der Begriff der *Gröſse* iſt der Begriff von der Zuſammenfaſſung des Gleichartigen; Bewegung iſt mit Bewegung gleichartig. Jede Bewegung

gung kann alſo als *zuſammengeſetzt* von mehreren betrachtet werden; denn jede Bewegung hat eine Gröſse, weil jeder *Raum* eine hat.

§. 191.

Den Begriff der *Gröſse* der Bewegung konſtruiren, heiſst, eine Bewegung, wie ſie aus zwey oder mehreren Gegebenen in einem Beweglichen *vereinigt entſpringt*, a priori in der Anſchauung darſtellen.

§. 192.

Das Schema aller Gröſsen iſt die *Zahl* — zählen heiſst gleichartig Einheiten zu Einheiten zuſammenfaſſen; man kann aber immer die vorhergehende Zahl als Eins betrachten, wozu eins hinzukömmt. Die Bedingung der Zuſammenſetzung bleibt immer *dieſelbe*: ich habe alſo hier nur nöthig zu unterſuchen, unter welchen möglichen Bedingungen *zwey* Bewegungen können zuſammen geſetzt werden, um ſie für alle noch ſo *viele* zu haben.

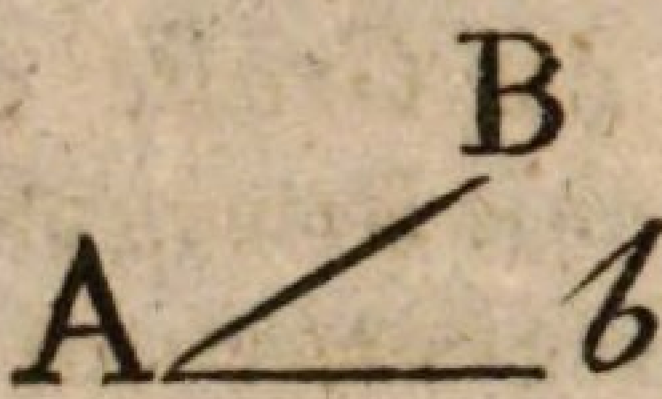
§. 193.

Die *Gröſse* der Bewegung eines Punktes nehmen wir alſo an als zuſammengeſetzt von zwey Bewegungen deſſelben Punktes: wir fragen nach den möglichen Bedingungen, unter denen dieſe Gröſse der Bewegung aus zwey andern (gröſsern oder kleinern) hätte entſtehen können.

Zwey Bewegungen mit gleicher oder ungleicher Geſchwindigkeit ſind *in derſelben* Linie, z. B. A——B; entweder *in derſelben* Richtung

beyde von A zu B, oder in entgegengeſetzter, die eine von A nach B, die andere von B nach A.

Oder ſie ſind nicht in derſelben Linie, und machen alſo mit ihren Richtungen einen Winkel



Die Quantität der Bewegung an *einem* phyſiſchen Punkt iſt ſeine *Geſchwindigkeit* (denn es wird in der Phoronomie von der Maſſe abſtrahirt. Wir können uns alſo nicht eine Bewegung aus vielen *auſserhalb einander* (räumlich) befindlichen zuſemmengeſetzt vorſtellen, denn das Bewegliche wird hier noch ohne alle bewegende Kraft vorgeſtellt. Es bleibt alſo nichts in Erwägung zu ziehen, als die Geſchwindigkeit, die aber eine *intenſive* Gröſse hat.

§. 194.

Lehrſatz.

Die Zuſammenſetzung zweyer Bewegungen kann nur dadurch konſtruirt werden, daſs beyde in zwey verſchiedenen Räumen (dem abſoluten und relativen) mit gleicher Geſchwindigkeit, aber in entgegengeſetzter Richtung vorgeſtellt werden.

§. 195.

Der Lehrſatz hat zwey Theile, es ſoll bewieſen werden, *daſs* die Konſtruktion der Zuſammenſetzung der Bewegung in *einem* Raume unmöglich iſt; zweytens *wie* ſie in zwey Räumen auf die drey Fälle, auf welche alle möglichen reducirt werden können, vorgeſtellt werde.

§. 196.

Beweis des ersten Theiles.

Die *geometrische* Konstruktion der Zusammensetzung erfodert *anschaulich* zu machen, dass zwey Grössen mit der dritten *einerley* sind; Grössen, die völlig ähnlich und gleich sind, in der Anschauung durch Linien und Figuren vorgestellt, *decken einander*. Diese anschaulich gemachte Identität heisst *Kongruenz*; nun kann diese Kongruenz zweyer Bewegungen mit einer dritten in *einem* Raume nicht anschaulich gemacht werden, weil noch erst bewiesen werden muss, dass eine Geschwindigkeit doppelt sey, wenn sie in derselben Zeit einen doppelten Raum macht, das ist, dass die intensive Grösse der Geschwindigkeit sich verhalte, wie die extensive der Räume; was aber bewiesen werden muss, darf nicht vorausgesetzt werden.

§. 197.

Beweis des zweyten Theils.

Erster Fall: zwey Bewegungen sollen demselben Punkte in *derselben* Linie und Richtung zukommen.

Die Linie A—B stelle die eine Geschwindigkeit vor, die der Körper A hat.

Die Linie a – b stelle die andere vor, die dem Körper A zu seiner Geschwindigkeit = A—B zugegeben werden soll, welche Linie wird die Summe beyder Geschwindigkeiten vorstellen?

Wenn der Körper A mit der Geschwindigkeit A—B im absoluten Raume sich vorwärts bewegt, und

und ich gebe, welches ich nach §. 188. kann, die andere Geſchwindigkeit dem relativen Raume, der ſich in derſelben Linie rückwärts mit der Geſchwindigkeit und Richtung b——a bewegt, ſo wird die nun um a b verlängerte Linie = b a + AB die Quantität der zuſammengeſetzten Geſchwindigkeit vorſtellen.

§. 198.
Folgerung.

Die *Geſchwindigkeiten* bey gleichen Zeiten, verhalten ſich alſo wie die Räume C : c = S. s, und die Gröſse der zuſammengeſetzten Bewegung iſt gleich der *Summe* der einzeln Bewegungen in *derſelben* Richtung.

§. 199.

Zweyter Fall. Zwey Bewegungen ſollen in gerade *entgegengeſetzten* Richtungen an einem und demſelben Punkte verbunden werden.

Der *Körper* A bewege ſich mit der Geſchwindigkeit A—B vorwärts nach B, zugleich aber ſoll er ſich nach der Vorausſetzung mit der Geſchwindigkeit = b — a rückwärts von a nach b bewegen; da dieſes nicht in *einem* Raume zugleich möglich iſt, ſo ſtellen wir uns vor, der relative Raum bewege ſich in entgegengeſetzter Richtung mit dem Körper A, alſo von b nach a, oder in Beziehung auf den abſoluten von A nach B, ſo wird der Punkt A bey ſeiner Bewegung im abſoluten Raume, nur ſoviel, in Beziehung auf den relativen vor-oder rückwärts bewegt werden, als ſeine oder des relativen Raumes Geſchwindigkeit gröſser iſt.

§. 200.

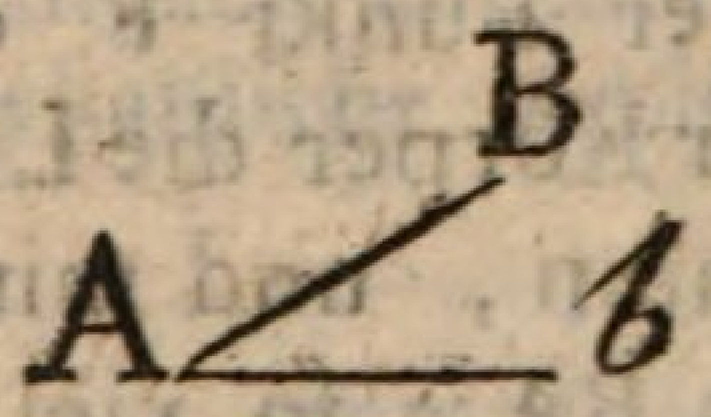
Folgerung.

1) Die Bewegung eines Körpers zusammengesetzt aus zwey gerade *entgegengesetzten* Richtungen, ist gleich der *Differenz* der Geschwindigkeiten in der Richtung der grössern. —

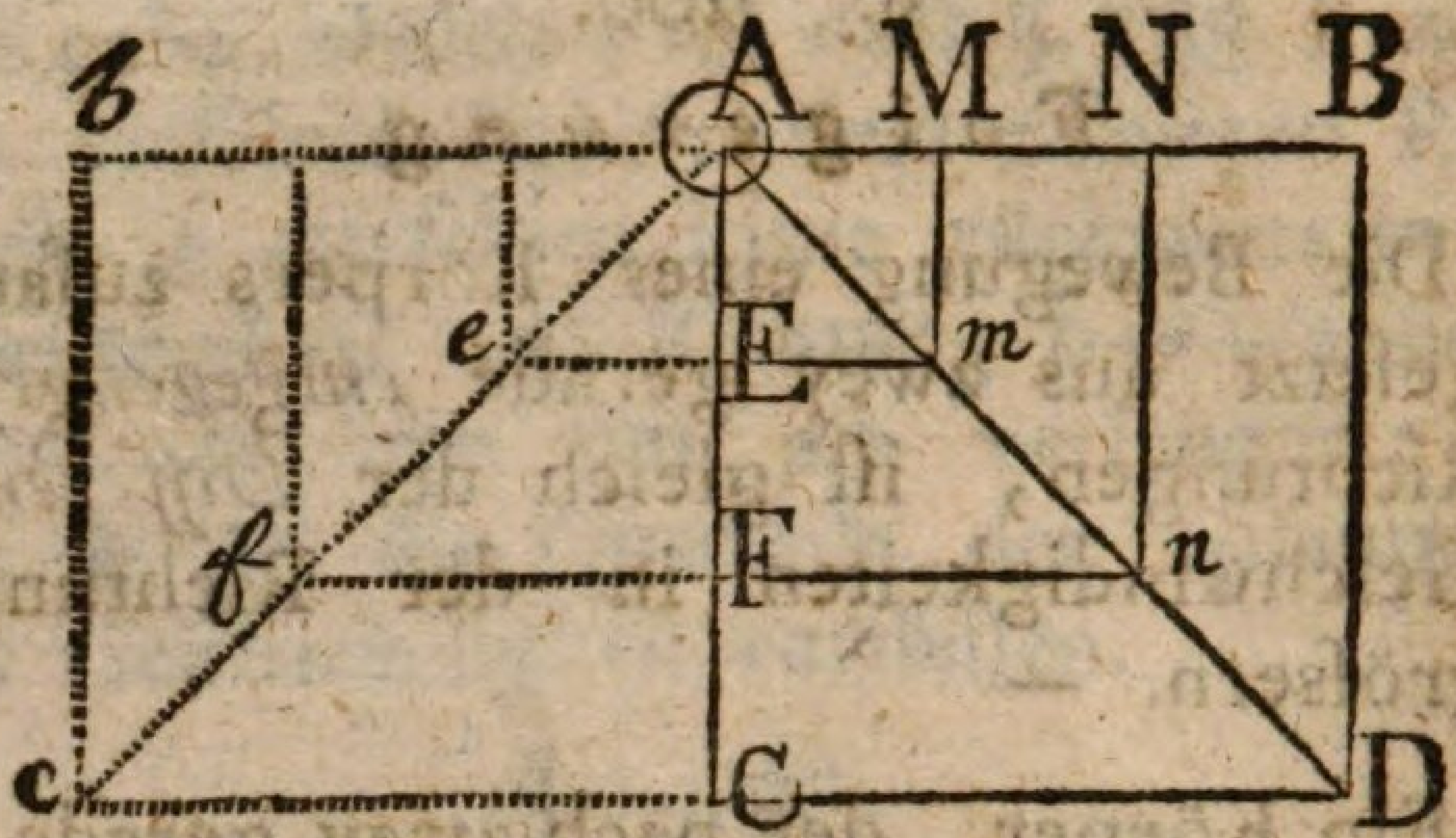
2) Ein Körper, der nach zwey gerade entgegengesetzten Richtungen mit *gleicher* Geschwindigkeit bewegt wird, ruhet, wenn AB = ab, so ist AB — ab = o.

§. 201.

Dritter Fall: zwey Bewegungen desselben Punktes A sollen nach Richtungen, die einen Winkel einschliessen, verbunden vorgestellt werden, wie verhält sich die Geschwindigkeit und Richtung aus



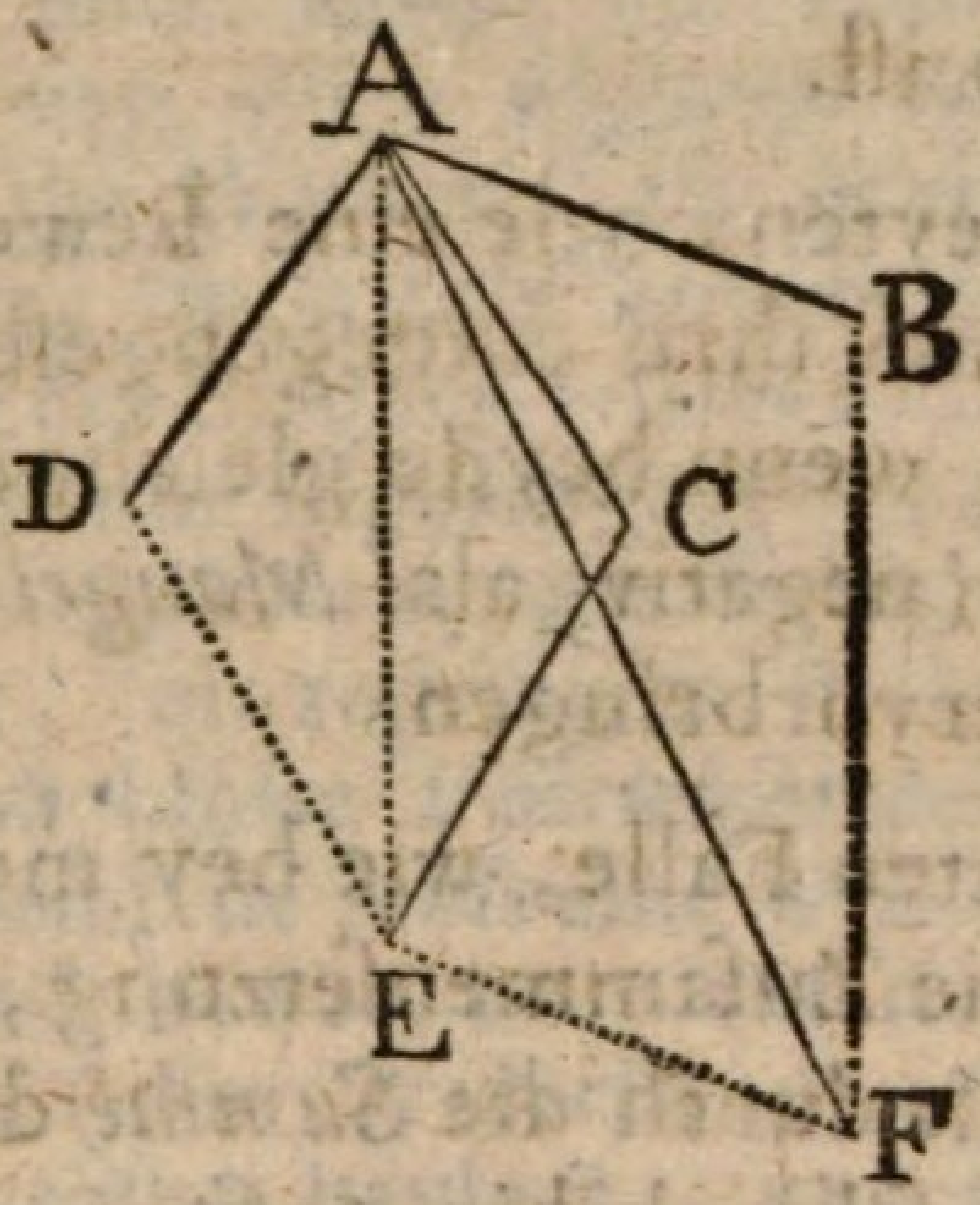
zusammengesetzt? Dieser Fall liegt zwischen beyden vorhergehenden in der Mitte; die zusammengesetzte Bewegung kann nicht der *Summe* gleich seyn wie §. 197. denn die Richtung ist nicht *einerley*. Sie kann nicht der Differenz gleich seyn, wie §. 199. denn die Richtungen sind nicht *gerade* entgegen gesetzt; es wird also hier die Anschauung zu geben gefodert, die diese Zusammensetzung unter der gegebenen Bedingung vorstellt.



A ſey der bewegende Körper, und bewege ſich im abſoluten Raume mit der Bewegung AC; da er ſich nicht zugleich in der Richtung AB bewegen kann, ſo nehme man an, der relative Raum bewege ſich entgegengeſetzt, alſo nach A b; während der Körper A im abſoluten Raum die Linie AE durchläuft, iſt der relative Raum mit dem Punkte E, den nun A als ſeinen Ort einnehmen würde, die Linie E e = M A, bis der Körper nach AF kömmt, beſchreibt der relative Raum, und mit ihm der Punkt F die Linie Ff = NA; indeſſen der Körper die Linie AC beſchreibt, beſchreibt der Raum, und mit ihm der Punkt C die Linie Cc = BA: ſo viel aber der relative Raum rückwärts im abſoluten läuft, ſo viel bewegt ſich in der Wahrnehmung der Körper vorwärts im relativen Raume, der Körper durchläuft alſo die Linien Em, Fn CD = AM, AN, AB, nun liegen die Punkte A m n D in der Diagonallinie AD, alſo ſtellt die Diagonallinie eines Parallelogramms, von dem der Winkel der Richtung und die Linien als die Gröſse der Geſchwindigkeit gegeben iſt, die nach der gegebenen Bedingung konſtruirte Zuſammenſetzung der Bewegung vor.

Sind

Sind mehr als zwey Richtungen und mehr als zwey Bewegungen gegeben, so sucht man zuerst die Zusammensetzung von zwey Bewegungen, betrachte sie wie eine, und verfährt auf dieselbe Art mit der Zusammensetzung der übrigen; so stellen z. B. in der Figur



Die Linie A F die Richtung und die Geschwindigkeit der zusammengesetzten Bewegung aus A D, A E und A B vor. Man kann in den meisten Lehrbüchern der Physik aus der Verfahrungsart diese Aufgabe aufzulösen ersehen, was KANT die mechanische Auflösung (Naturw. S. 25.) nennt.

§. 202.

Durch diese drey möglichen Fälle der Zusammensetzung der Bewegung, ist die ganze reine Grössenlehre der Bewegung erschöpft, indem sie dadurch nach allen sechs mathematischen Kategorien bestimmt ist. Denn:

A) nach dem Momente der Quantität ist im ersten Falle die *Einheit* der Linien und Richtung, im zweyten die *Vielheit* der Richtungen in *einer* Linie, im dritten die *Allheit* der möglichverschiedenen Richtungen und

Linien, nach denen die Bewegung geschehen kann, bestimmt.

B) Nach dem Momente der *Qualität* ist im ersten Falle bestimmt, wie Bewegung, als *Realität*, die *Summe* von Bewegungen als Realitäten ist.

Im zweyten, wie eine Bewegung, in Beziehung auf ihre entgegengesetzte, *negativ* ist, und, wenn beyde gleichgeschwind sind, sie *Ruhe* (negativ als *Mangel* aller Bewegung) hervorbringen.

Im dritten Falle, wie bey mehreren Bewegungen die Zusammensetzung, nicht wie im ersten Falle durch die *Summe* der zusammengesetzten schlechthin *positiv*, nicht wie im zweyten ihre *Differenz negativ*, sondern *limitativ* durch verhältnissmäsige Einschränkung bestimmt wird.

Der Metaphysik der körperlichen Natur
II. Theil.
Dynamik.

§. 203.
Begriff.

Dynamik ist die Lehre von der bewegenden Kraft als *innerer Eigenschaft* der Materie.

§. 204.
Dynamische Erklärung der Materie.

Materie ist das *Bewegliche*, in so fern es einen Raum *erfüllt*.

Ein

Ein Ding nimmt einen Raum ein, in ſo fern es in allen Punkten deſſelben *gegenwärtig* iſt, es erfüllt ihn, indem es in demſelben *wirkt*.

Da die wahrnehmbare Gegenwart ſchon ein Wirken iſt, alſo auch alles phyſiſche *Seyn*; ſo abſtrahirt doch davon die *Phoronomie*: da die *Dynamik* von allem *äuſseren* Wirken abſtrahirt, ſo kann ihr Wirken, als *innere* Qualität der Bewegung, in nichts anders beſtehen, als in Erfüllung des Raumes. – Das Erfüllen des Raumes kann daher nur *negativ* gegeben werden, es heiſst, allem Beweglichen, das in den Raum, den es einnimmt, einzudringen ſtrebt, *widerſtehen*: aber durch bloſse *Unwirkſamkeit* kann ſie nicht widerſtehen; ſie muſs eine wirkende Kraft haben. Daher hat Leibnitz nicht Recht, wenn er die Antitypia (den Widerſtand eines Körpers) der nudae materiae beylegt, und etwas bloſs *paſſives* ſeyn läſst. Wahrſcheinlich wollte er hier nur die Sprache der Peripatetiker reden.

§. 205.

Voller – Leerer Raum.

Der Raum, den die Materie nach dem *dynamiſchen* Begriff einnimmt, heiſst *erfüllter* Raum, deſſen Gegentheil iſt ein *leerer* Raum

Eine geometriſche Figur nimmt einen Raum ein, ohne ihn zu erfüllen Obſchon Leibnitz nicht wegen dem Begriff der Materie, alſo zufolge des Satzes des Widerſpruchs, ſondern nach dem Prinzipe des Grundes allen Raum *erfüllt* annehmen zu müſſen glaubte, ſo unterſchied er doch ſehr ſorgfältig Materie vom Raume, durch den Widerſtand, den er jener beylegte (antitypia): a materia in ſe ſumta ſeu nuda conſtituitur per antitypiam et extenſionem. Antitypiam voco illud attributum, per quod materia eſt in ſpatio (T. II. p. 230.), quae eſt vis paſſiva primitiva (T. II. p. 208.).

Corpus est, quod praeter materiam habet vim activam primitivam (ἐντελέχεια πρώτη T. V. p. 375. T. II. p. 226.). Substantia corporea quoad materiam nudam passiva est — ob formam corpus omne (substantia corporea) semper agit. (*Acta erudit.* an. 1694. p. 153.) Hic judicari potest debere in omni corporea substantia reperiri entelechiam primam tanquam πρῶτον δεκτικὸν activitatis, vim scilicet motricem primitivam, quae praeter extensionem (id quod est mere geometricum), et praeter molem (id quod est mere materiale) superaddita *semper* quidem agit (T. II. p. 195. T. III. p. 316.).

Man sieht daraus, daſs der *phoronomische* Begriff der Materie das ist, was bey LEIBNITZ materia *prima*, nuda passiva heiſst, und daſs der *vollständige* Begriff der Materie, der *dynamische*, von LEIBNITZ dadurch bestimmt werde, daſs er ihr, um Substanz seyn zu können, ursprünglich bewegende Kraft beylegt.

§. 206.

Bewegende Kraft als Grundeigenschaft der Materie.

Das, wodurch die Materie einen Raum erfüllt, ist eine bewegende Kraft. Denn:

die Materie dringt in einen Raum ein, durch *Bewegung*; soll sie in diesem *beharrlich* gegenwärtig seyn, das ist, *ruhen*, so muſs mit ihrer Bewegung eine andere Bewegung in entgegengesetzter Richtung verbunden werden: sie kann aber nicht in entgegengesetzter Richtung bewegt werden, wenn nicht eine andere Materie ihr, und sie der andern *widersteht*. Also ist *Widerstand* die *Ursache* der Bewegung in entgegengesetzter Richtung: die Materie erfüllt den Raum, indem sie darin in einem beharrlichen Zustand ist;

die Ursache des beharrlichen Zustandes ist dieselbe mit der Ursache der entgegengesetzten Bewegung. Die Ursache einer Bewegung heisst bewegende Kraft; also erfüllt die Materie ihren Raum durch *bewegende Kraft* (vis motrix).

Nimmt man an, ein Körper *erfülle* den Raum durch seine *Existenz*, so wird dadurch nichts erklärt, weil Existenz ein Begriff ist, der nichts im Dinge, sondern das Ding selbst in Beziehung auf das Erkenntnissvermögen setzt. Andere folgerten die Kraft der Materie analytisch aus dem Begriffe *Ort*, *Gegenwart*; so sind aber diese Begriffe selbst nicht einfache, und das Prädikat ist synthetisch dazu gekommen. Zudem ist es nur eine Subtilität zu behaupten: eine geometrische Figur nimmt einen Raum ein, ohne darin gegenwärtig zu seyn; indem *Gegenwart* in phoronomischem Sinne genommen, das *Seyn* in einem bestimmten Raume andeutet. LEIBNITZ nahm (op. T. II. p. 234 — 237.) gegen KARTESIUS mit Recht an: es müsse noch der Materie ausser der Ausdehnung, ja *vor* der Ausdehnung eine Kraft, die das vinculum substantiale der Materie begründet, zukommen, diese nannte er, vis activa (*wirkende Kraft*). Da sich aber in der körperlichen Naturlehre alle Kräfte durch Bewegungen äussern, so setzen wir auch den Begriff der Kraft, die schon zur Erfüllung des Raums vorausgesetzt wird, als den Gattungsbegriff der körperlichen Kräfte, oben an. Es ist zwar für unsere Verhandlung ziemlich gleichgültig, ob wir die Materie ursprünglich in Ruhe oder in Bewegung annehmen. Aber ein einmal bewegter Körper könnte sich in Ewigkeit fortbewegen, wenn er auch während der Bewegung alle bewegende Kraft verlöhre: aber er kann weder in Bewegung noch in Ruhe *gebracht* werden, wenn diese ihm nicht beywohnte; die Materie ist also nur in sofern beweglich, als sie bewegende Kraft hat.

§. 207.

Folglich hat ein Körper bewegende Kraft, wenn er *ruhet*. Ruhe entsteht folglich aus dem *Gleichgewicht*, nicht aus der *Zernichtung* bewegender Kräfte. Da nun ein Körper entweder bewegt, oder in Ruhe seyn kann, so kann man weder sagen: die Bewegung ist eine ursprüngliche, oder Grundeigenschaft der Materie, weder: die Ruhe ist eine, die einige mit Unwirksamkeit, sehr unrecht verwechseln; sondern eine bewegende Kraft ist, in so fern sie selbst *beweglich*, ihre Grundeigenschaft.

In der Dynamik betrachten wir das Bewegliche in *Ruhe*, und keine andere Kraft, als die ihr zukommen muss, um einen Raum zu *erfüllen*.

§. 208.

Eintheilung der bewegenden Kraft.

Die bewegende Kraft wirkt durch Bewegung, jede Bewegung hat eine Richtung. Drückt ein physischer Punkt dem andern die Bewegung ein, so kann diese nur als in gerader Linie ertheilt angesehen werden; in gerader Linie sind nur zweyerley Richtungen, und also nur einerley Bewegungen möglich, die eine, wodurch sich die zwey Punkte von einander *entfernen*, die andere, wodurch sie sich nähern.

Der *Widerstand*, wodurch eine Materie in *Ruhe* gesetzt wird, und einen Raum erfüllt, kann also als zweyfach betrachtet werden, als Widerstand gegen die *Annäherung* einer andern Materie, als Widerstand gegen die *Entfernung* einer andern Materie.

Die Kraft, wodurch die Materie den ersten Widerstand leisten kann, heisst *Zurückstossungskraft* (treibende Kraft); die andere, *Anziehungskraft* (ziehende Kraft).

Erwägung der bewegenden Kraft als einer Qualität der Materie nach dem Momente der Qualität.

§. 209.

Materie ist das *Reale* im Raume. Das *Reale* besteht darin, dass es den Raum *erfüllt*; dieses geschieht durch die *bewegende* Kraft. Wir müssen also die bewegende Kraft nach allen drey Kategorien der *Qualität* zu bestimmen suchen.

§. 210.

A) *Nach der Kategorie der Realität* *).

Die Materie ist das *Reale* im Raume und *erfüllt* denselben durch *Zurückstossungskraft* aller ihrer Theile oder durch (expansive Kraft) *Ausdehnungskraft*. Denn:

die Materie *erfüllt* einen Raum durch *bewegende* Kraft: jeder Raum ist ausgedehnt, also ist die bewegende Kraft, wodurch sie den ausgedehnten Raum erfüllt, eine *Ausdehnungskraft*, oder *Zurückstossungskraft*.

 Ein

*) Wir haben in der allgemeinen Phänomenologie gesehen, dass das Schema der Realität die *erfüllte Zeit* sey, hier ist die Rede von einem besondern *äusseren* Realen, das also den *Raum* erfüllen muss.

Ein Raum, der von der Materie *erfüllt* und nicht bloſs eingeſchloſſen iſt, muſs es durch alle ihre Theile in allen ſeinen unterſcheidbaren Theilen ſeyn. Die Materie erfüllt alſo den Raum durch zurückſtoſsende Kräfte aller ihrer Theile.

Die Ausdehnungskraft der Materie heiſst auch *Elaſticität*: alle Materie iſt alſo *urſprünglich* elaſtiſch. Dieſe *urſprüngliche* Elaſticität, die von keiner andern Eigenſchaft der Materie abgeleitet iſt, muſs unterſchieden werden von der abgeleiteten Eigenſchaft gleiches Namens, vermöge welcher ſich Körper beſtreben, ihre von einer äuſseren Kraft veränderte Geſtalt und Gröſse wieder bey Nachlaſſung des Eindruckes anzunehmen.

§. 211.

Alles *Reale* hat einen Grad: alſo da das Reale in der Materie ſeine *ausdehnende* Kraft iſt, ſo hat auch dieſe ihren Grad; es kann keine Kraft gegeben werden, *über* welche keine gröſsere könne gedacht werden: dieſes wäre eine unendliche Kraft, welche in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum zurücklegte, der alſo, weil er durchlaufen, alſo vollendet wäre, eben darum nicht unendlich ſeyn könnte. Es kann auch keine geben, *unter* welcher keine geringere könnte gedacht werden: dieſes wäre eine Kraft, die in einer unendlichen Zeit keinen endlichen Raum hervorbrächte, alſo *keine* Kraft; denn Kräfte werden durch ihre Wirkungen beſtimmt und gemeſſen.

§. 212.

Die ausdehnende Kraft kann nicht anderſt, als ſich nach *allen Seiten des Raums* (zugleich nach

nach allen möglichen Richtungen äuſsernd gedacht werden, ſie würde ſonſt keinen Raum, wovon auch der kleinſte dreyfach ausgedehnt iſt, erfüllen.

§. 213.

Aus beyden letzten §§. folgt, daſs wenn man zwey Materien in verſchiedenen Orten ſetzt, jede ausdehnende Kraft der einen in Beziehung auf die andere *zuſammendrückend* wäre, indem ſie der andern *entgegen* wirkt.

§. 214.

Die Materie kann alſo von Seiten des beſtimmbaren Grundes ihrer Ausdehnungskraft, und der in ſie einwirkenden Kraft einer andern Materie, einen Raum *mehr* oder *weniger* erfüllen.

§. 215.

Eine Materie *durchdringt* die andere, wenn ſie durch Zuſammendrückung ihren Raum *aufhebt*; ſie *drückt* ſie *zuſammen*, wenn ſie ihren Raum *vermindert*.

§. 216.

Ueber eine jede ausdehnende Kraft kann in einer andern Materie eine *gröſsere* gedacht werden, die für jene zuſammendrückend iſt: alſo kann der Raum jeder Materie durch eine andere ins Unendliche *vermindert* werden. Folglich auch aus eben dem Grunde kann ihr Raum nicht völlig aufgehoben werden, weil keine zuſammendrückende Kraft als unendlich kann gedacht werden.

§. 217.

§. 217.

Das *Reale* der Materie ist das Erfüllen eines Raumes durch bewegende Kraft, sie würde aber *zernichtet*, wenn sie keinen Raum mehr erfüllte (also *durchdrungen* würde), welches eine *unendliche* Kraft voraussetzte.

Die ausdehnende Kraft der Materie wirkt aus allen Punkten nach allen Seiten: der Raum wird also von *demselben* Quantum der ausdehnenden Kräfte (intensive) *mehr* erfüllt, je *kleiner* er ist; die ausdehnende Kraft in einem unendlich kleinen Raum, wohin die Materie, die einen endlichen Raum zuvor erfüllte, gebracht werden müßte, wäre da unendlich, und leistete unendlichen *Widerstand*, triebe also jede zusammendrückende Kraft unendlich weit von sich; lauter Unmöglichkeiten.

§. 218.

Die Kraft der *Undurchdringbarkeit* wächst demnach nach der Gröſse des Widerstandes, und diese nach den Graden der Zusammendrückung. Sie ist *relativ*, weil jede Materie ins Unendliche zusammengedrückt werden kann. Sie ist eine Folge der Ausdehnungskraft; da nun jede Ausdehnung der Materie vermindert werden kann, so ist jede Erfüllung des Raums nur *relative* Undurchdringlichkeit.

Absolute, mathematische Undurchdringlichkeit wäre im Gegensatz der *relativen* diejenige, wo alle Zusammendrückung der Materie nur aus den *leeren* Zwischenräumen als möglich (wie von NEWTON) erklärt und angenommen wird, daſs Materie als solche, keiner Kompression fähig sey.

ſey. Euler (ſur l'origine des forces, mémoires de l'academie de Berl. 1750) bringt alle Kräfte der Materie auf *Undurchdringlichkeit* zurück; aber dieſer Begriff iſt zuſammengeſetzt, und deutet das Verhältniſs der zwey Grundkräfte, Ausdehnungs- und Anziehungskraft, welche in Beziehung ihrer, jener entgegen geſetzten Wirkung, auch repulſiv iſt, an. Es kann keine *abſolute* Undurchdringlichkeit angenommen werden.

§. 219.

Wir haben nun das *Reale* der Materie aus den vorigen Sätzen, die *Ausdehnungskraft*, durch die zwey Momente der Qualität und Relation durchgeführt.

1) *Poſitiv* und für ſich *kategoriſch*, wie die Ausdehnungskraft beſtrebt iſt, ſich *unbegränzt* im Raume auszudehnen.

2) Als *negativ* und *hypotetiſch*, unter Vorausſetzung derſelben Ausdehnungskraft in einer andern Materie, wie die Ausdehnungskraft der einen beſtrebt iſt, den Raum der andern zu *zernichten*.

3) *Limitativ* und in *Wechſelwirkung*, wie zwey Ausdehnungskräfte verſchiedener Materien, indem ſie die Extenſion der Erfüllung verringern, die Intenſion derſelben vergröſsern.

B) Das Reale erwogen nach der Kategorie der Negation.

§. 220.

Unzulänglichkeit der repulſiven Kraft zur Möglichkeit der Materie.

Die Materie *erfüllt* einen Raum durch Ausdehnungskraft; nach dieſer beſtrebt ſie ſich, den Raum

immer

immer zu erweitern; und würde diese Kraft nicht durch etwas anderes eingeschränkt, so würde sich die Kraft endlich für alle mögliche Wahrnehmung zu sehr schwächen, obwohl darum in keiner endlichen Zeit unendlich klein seyn. Durch sie *allein*, wodurch der Raum *erfüllt* wird, würde doch zuletzt der Raum für *alle mögliche Wahrnehmung leer* seyn. Die *repulsive* Kraft *anderer* Materien kann auch dem Bedürfniss nicht abhelfen, wenn man nicht zum *unendlich gegebenen erfüllten* (absolutes Plenum) *Raum* (welches wir nach der Vernunftkritik nicht *assertorisch* annehmen dürfen) seine Zuflucht nehmen will; denn da außer jedem noch so großen erfüllten Raum wieder Raum ist, so würde doch zuletzt das aus dem *Ganzen* erfolgen, was aus dem Daseyn *einer* verbundenen Masse, Materie mit bloßer repulsiven Kraft, erfolgte.

§. 221.

Nothwendigkeit der Anziehungskraft, als zweyter Grundkraft.

Da in der repulsiven Kraft weder in einer Materie noch in der andern ihr *entgegen* wirkenden (§. 220.) *allein* der Grund liegt, daß die Materie den Raum erfüllt *erhält*, so muß eine ihr in entgegengesetzter Richtung wirkende Kraft, eine *Anziehungskraft*, angenommen werden. Anziehungskraft kann nun nicht von der Ausdehnungskraft, der sie *entgegengesetzt* ist, abgeleitet werden: sie ist also eine zweyte wesentliche Bedingung zur Möglichkeit der Materie, eine *Grundkraft*.

Der *mathematische* Kopf sträubt sich sehr gegen die Anziehungskraft, als ursprünglicher Kraft; wenn

er

er mit KARTESIUS, JOHANN BERNOULLI und LEIBNITZ die Anziehung als nur scheinbar durch Wirbel, oder Stoſs des Aethers erklärt, so hat er freylich etwas für die Einbildungskraft gethan, indem er diese Bewegung durch Stoſs und Druck konstruiren kann, indessen Anziehungskraft wie eine Qualitas occulta klingt. Aber die Frage wird dadurch nicht aufgelöst, sondern nur weiter hinausgerückt. Die Alten mogten wohl mit EMPEDOKLES unter den metaphorischen Ausdrücken von Liebe und Haſs, oder Freundschaft und Feindschaft, die Kräfte, wodurch die Welt erhalten würde, das Dunkel geahndet haben, was durch NEWTON zu hellen Begriffen erhoben wurde: an KARTESENS Hypothese wurde auf mancherley Art gefeilt, um sie tüchtiger zu machen, die Erscheinung der Schwere und der Bewegung der Himmelskörper zu erklären; man sehe HUYGENS op. post. T. I. de causa gravitatis.

§. 222.

Anziehungskraft für sich *allein*, muſs *negativ*, als ein Bestreben, allen durch die Ausdehnungskraft erfüllten Raum *aufzuheben*, vorgestellt werden, denn:

sie ist die bewegende Kraft der Materie, wodurch sie eine andere treibt, sich ihr zu nähern. Wäre keine gegenwirkende Kraft da; so würde der Erfolg wirklich so lange geschehen, bis keine Entfernung mehr unter den physischen Punkten da wäre, also bis sie sich alle in einem *mathematischen* Punkt *durchdrungen* hätte.

§. 223.

Die Anziehungskraft *erhält* die *Erfüllung* des Raums, die durch fortgesetzte expansive Kraft verloren gieng, indem sie dieselbe auf entgegen-

gesetzte Art zu *zernichten* strebt. Beyde Kräfte sind also Bedingungen der realen Möglichkeit der Materie.

Man sieht auch hier, was in der allgemeinen Phänomenologie erwiesen wurde, dass alle Realität in der Erfahrung nur als Limitation gegeben werde.

§. 224.

Durch diese Sätze ist der *negative* Begriff Anziehungskraft, ebenfalls nach den sechs Kategorien der Qualität und Relation bestimmt.

1) *Positiv* und *für sich* betrachtet, als die Kraft, die der absoluten Rarifikation, welche durch Ausdehnungskraft widersteht, und also die Erfüllung *erhält*.

2) *Negativ*, in *Beziehung* auf das *Erfülltseyn* des Raumes, als Kraft, die für sich allein das Erfülltseyn durch entgegengesetzte Wirkung *aufheben* würde.

3) *Limitativ* und in *Wechselwirkung* mit der *repulsiven* Kraft, als Kraft, die durch ihr Verhältniss zu jener, das wirkliche Erfülltseyn der *Beharrlichkeit* nach, möglich macht — und dadurch dem Erfülltseyn einen *Grad* bestimmt, den wir nun beleuchten wollen.

C) *Das Reale erwogen, nach der Kategorie der Limitation.*

§. 225.

Wirkungssphäre der Zurückstossungskraft.

Die unmittelbare Wechselwirkung der *Undurchdringlichkeit* heisst dynamische *Berührung*.

Die

Die Ursache der Undurchdringlichkeit ist repulsive Kraft.

Also wirkt die repulsive Kraft in der gemeinschaftlichen Fläche der *Berührung*, und heisst darum *Flächekraft*.

§. 226.

Maass der repulsiven Kraft.

Das Maass der repulsiven Kräfte ist also die *Grösse* der *Fläche* der sich *berührenden* Materietheilchen.

Zwey einander *berührende* Theile können nur einander *unmittelbar* zurückstossen; durch Berührung begrenzt die eine repulsive Kraft den Wirkungskreis der andern, der also unendlich klein ist, und die Bewegung eines dritten dahinten liegenden Theilchens durch Zurückstossung kann nur mittelbar durch das, das dritte und das erste berührende Mitteltheilchen geschehen.

§. 227.

Verhältniss der Zurückstossungskräfte zu einander.

Die Zurückstossungskraft ist eine Flächenkraft; sie hat also eigentlich keine *Sphäre* der Zurückwirkung (wie sie der Monadist denkt): das Körperchen, das von dem andern zurückgestossen wird, muss das andere (ohne Entfernung), *unmittelbar berühren.* Die unmittelbare Berührung können wir für eine unendlich kleine Entfernung bestimmen, so wie wir oben in der Phoronomie die Ruhe für eine unendlich kleine Geschwindigkeit genommen haben. Nun erfüllt die Materie den Raum durch Zurückstossungskraft in allen Theilen des Raumes unmittelbar, aber

dieselbe Materie kann einen grössern und kleinern Raum einnehmen, und *jeden* Theil derselben erfüllen; der *Grad* der Erfüllung, durch *dieselbe* Quantität Materie, verhält sich also umgekehrt, wie die *Räume* der Erfüllung. Wir müssen daher, da doch auch bey der grössern Ausdehnung die Einwirkung durch Berührung *unmittelbar* ist, eine *Verschiedenheit* zwischen diesen unendlich kleinen Entfernungen annehmen, und die unendlich kleinen Räume im umgekehrten Verhältnisse ihrer Grösse erfüllt denken; diese Räumchen verhalten sich nun wie die Würfel der unendlich kleinen Linien der Entfernungen. Also stehen zurückstossende Kräfte der einander treibenden Theile der Materie im umgekehrten Verhältnisse der *Würfel* ihrer Entfernungen.

§. 228.

Von der Wirkungssphäre der Anziehungskraft.

Die Wirkung einer Materie auf die andere, *ausser* der Berührung, ist die *Wirkung in die Ferne*. Die Wirkung in die Ferne, ohne Vermittlung dazwischen liegender Materie, heisst die *unmittelbare* Wirkung in die *Ferne*, oder Wirkung durch einen *leeren* Raum (actio in distans).

§. 229.

Die Anziehungskraft macht es möglich, dass die repulsive Kraft sich äussern kann; sie enthält den Grund von der Möglichkeit der physischen Berührung: sie muss also der Berührung vorhergehen, von ihr unabhängig, also auch von der *Erfüllung* des Raumes zwischen dem Bewegenden und Bewegten unbedingt seyn.

Sie

Sie äufsert alfo ihre Wirkung durch den leeren *Raum.*

Die Anziehungskraft ift in Entgegenfetzung der Flächenkraft, eine *durchdringende* Kraft; fie ift unabhängig in ihrer Wirkung von der *Erfüllung* des Raums.

§. 230.

Die Anziehungskraft mufs zwar, wie jede Kraft, einen beftimmten Grad, der ins *Unendliche* abnehmen kann, haben, aber die Grenze ihrer Wirkung ift dadurch nicht beftimmt, wo fie abfolut null wäre; auch nicht durch eine im leeren Raum liegende Materie, denn fie ift durch keine *Erfüllung*, wie die Flächenkraft, begrenzt; fie erftreckt fich alfo im Weltraume ins *Unendliche.*

§. 231.

Verhältnifs des Grades der Anziehung zur Entfernung.

Da die Anziehungskraft nach allen Seiten des Raums wirkt, fo mufs fie fich in einen um fo gröfsern Raum verbreiten, um auf einen entfernten Körper zu wirken, je entfernter der anzuziehende Körper liegt. Da aber der Grad ihrer Kraft vorher fchon beftimmt feyn mufs, und das Quantum derfelben durch die Wirkungsfphäre nicht verändert wird; fo mufs der Grad der Wirkung *auf* jeden *Punkt* in dem Raume im umgekehrten Verhältniffe des Raumes ftehen, in welchen fie fich hat ausbreiten müffen, um auf diefen Punkt zu wirken. Die urfprüngliche Anziehungskraft wirkt alfo im umgekehrten Verhältniffe der Quadrate der Entfernung.

§. 232.

Maaſs der Anziehungskraft.

Die Anziehungskraft der Theile einer gegebenen Materie iſt proportionirt der Quantität der Materie, denn *alle* Punkte der gegebenen Materie wirken, nicht wie bey der Flächenkraft nur auf die berührende, ſondern auf *alle.*

Die Wirkung der allgemeinen Anziehung aller Materie auf alle Materie in allen Entfernungen, heiſst die *Gravitation*; das Beſtreben, nach dem Uebergewicht der gröſsern Gravitation ſich zu bewegen, iſt die *Schwere.*

NEWTON iſt der Erfinder des allgemeinen Geſetzes der Attraktion. S. *Principia phil. natur.* Er nahm an, daſs ſie eine *allgemeine* Eigenſchaft der Materie ſey, ohne zu beſtimmen, daſs ſie ihr als Materie *nothwendig* und *weſentlich* ſey, er verſuchte daher keinen Beweis derſelben *a priori*, aus der *Möglichkeit* der Materie; lieſs es auch gelten, wenn man dieſe Anziehung ſelbſt wieder durch *Stoſs* erklären wolle, und die Anziehung alſo im Grunde nur als *ſcheinbar* annähme: wir können daher dem, was KANT *Naturwiſſ.* S. 64. behauptet, daſs man hier den NEWTON misverſtehe, nicht beypflichten. NEWTON ſagt opt. p. 322 qua cauſa hae attractiones peragantur, in id vero hic non inquiro. Quam ego attractionem appello fieri ſane poteſt, ut ea efficiatur *impulſu*, vel alio aliquo modo nobis ignoto. — An einem andern Ort opt. 344. atque haec quidem principia conſidero, non ut occultas qualitates, quae ex ſpecificis rerum formis oriri fingantur, ſed ut univerſales naturae leges, *quibus res ipſae ſunt formatae*, nam principia quidem talia exiſtere oſtendunt phaenomena naturae . . . ex phaenomenis naturae duo vel tria derivare generalia motus principia et deinde explicare quemadmodum proprietates et actiones rerum corporearum

omnium

omnium ex principiis istis consequantur id magnus esset factus in philosophia progressus, etiamsi principiorum istorum causae nondum essent cognitae. Wir müssen also das Verdienst, das der bescheidene Verfasser *d. Naturw.* dem unsterblichen NEWTON zuwenden will, ihm selbst als eigen anerkennen.

Man hat sich bey der Attraktion als Wirkung in die Ferne daran gestossen, dass die Kraft da wirke, wo sie doch nicht ist; das wäre nicht ein Wunder, sondern ein wahrer Widerspruch, so räsonnirt selbst der Metaphysiker KLARKE. S. *Recueil des Maiz.* T. I. *quatr. repl. de Mr.* KLARKE §. 45. er vertheidigt daher zwar NEWTONS Attraktionslehre, aber er nimmt dazu ein zwischen den anziehenden Körpern liegendes *Medium* an. „Allein", sagt REHBERG (Abhandl. über das Wesen und die Einschränkung der Kräfte 1779. S. 29.): „die Wirkung der Kraft ist in jeder „Hypothese allemal in einem andern Raume, als „der ist, in dem sie sich selbst befindet." Denn, setzt KANT (Naturwiss. S 67.): sollte ein Ding an demselben Orte, wo es ist, wirken, so würde das Ding, worauf es wirkt, nicht ausser ihm seyn. KLARKE's unsichtbares *Medium* lösst also den Knoten sehr schlecht.

§. 233.

Grad der Erfüllung eines gegebenen Raumes.

Ein *Körper* ist *Materie* zwischen *bestimmten Grenzen*, der Raum zwischen diesen Grenzen, heisst der Raumesinhalt. Der *Grad* der Erfüllung, heisst *Dichtigkeit*. — Es giebt keine *absolute* Dichtigkeit. Sie ist ein Grad der Erfüllung, der durch Wechselwirkung der repulsiven Kraft von einem bestimmten Grad, welche der Verdickung durch Ausdehnung des Rauminhalts widersteht; und Anziehungskraft, welche der

Verdünnung durch Gegenwirkung *widersteht*, *bestimmt* ist.

§. 234.

Da nun die ursprüngliche Anziehung im umgekehrten Verhältnisse der *Quadrate* der Entfernung in alle Weite (§. 231.), die ursprüngliche Zurückstossungskraft im umgekehrten Verhältnisse der *Würfel* (§. 226.), der unendlich kleinen Entfernung wirkt, und also die Kraft der Zurückstossung bey der Zusammendrückung weit mehr zunimmt, als die Kraft der Anziehung bey Annäherung des angezogenen Theiles, so wird nach diesem Verhältnisse jeder *Grad* der Zusammendrückung bestimmt, und dieser ist das Maass von dem Grade der Erfüllung. Die Erfüllung, oder *Dichtigkeit* steht im geraden Verhältnisse der Massen und umgekehrten der Räume $D = \frac{M}{S}$.

§. 235.

Allgemeines Gesetz der Dynamik.

Nimmt man beyde Gesetze (226. und 231.) zusammen, so ergiebt sich daraus folgender Satz, der die Wirkung der bewegenden Kraft überhaupt (der Zurückstossung sowohl als der Anziehung ausdrückt: die Wirkung der bewegenden Kraft von einem physischen Punkte auf den andern verhält sich umgekehrt wie der Raum, in welchem dasselbe Quantum der bewegenden Kraft sich hat ausbreiten müssen, um auf diesen Punkt unmittelbar in der bestimmten Entfernung zu wirken.

§. 236.

Durch diese Sätze ist die *Einschränkung* der Ausdehnungskraft, durch die Anziehungskraft

gesetzt

gesetzt und dadurch bestimmt, dass jede *Erfüllung* des Raumes durch Materie einen *Grad* habe. Diese Limitation ist noch näher, und zwar nach den sechs Urtheilsformen der Qualität und Relation, bestimmt: nämlich in Beziehung auf den extensiven *Rauminhalt*, und in Beziehung auf die intensive *Erfüllung*.

a) In Beziehung auf die *Ausdehnung* im Raume:

1) Durch Erweis der Unmöglichkeit, den Raumesinhalt durch *absolute Bejahung* zu bestimmen. Der Raum, den eine gegebene Materie erfüllt, kann nicht *unendlich gross* seyn; weil keine Materie durch blosse Ausdehnungskraft möglich ist.

2) Durch den Beweis der Unmöglichkeit, den Rauminhalt durch absolute *Negation* zu bestimmen. Der Raum den eine gegebene Materie erfüllt, kann nicht *unendlich klein* seyn, weil keine Materie mit blosser Anziehungskraft, ohne Zurückstossungskraft, möglich ist.

3) Durch die Folge und Beweis der nothwendigen Bestimmung der Materie innerhalb gewissen *Grenzen*, als eines Körpers, welchem zur wechselseitigen *Einschränkung* beyder Kräfte, sein begrenztes Volumen bestimmt ist.

b) In Ansehung der *Erfüllung* des Raumes.

Der *Grad* kann nicht unendlich *klein*, und nicht unendlich *gross* seyn. Es giebt keine absolute Rarefaktion, und keine absolute Dichtigkeit.

 1) Nach

1) Nach dem *kategorischen* Urtheile verglichen, kann keine beyder Grundkräfte *für sich allein* wirken.

2) Nach dem *hypothetischen* Urtheile (einseitige Einwirkung), kann *nicht* eine die andere einseitig bestimmen, ohne von jener bestimmt zu werden. Folglich muss

3) nach der Kategorie der *Wechselwirkung*, jede dadurch eingeschränkt werden, indem sie sich *gegen* die andere zu bewegen strebt, und kann auch nur dadurch wirken, dass ihr entgegen gewirkt wird.

Ohne Repulsion wäre keine Attraktion. Denn wenn sich die Materien in einem Punkte durchdrungen hätten, könnte kein Bestreben mehr anzuziehen seyn; ohne Attraktion wäre keine Repulsion, denn wenn diese so weit gekommen wäre, dass nirgends mehr Flächen durch Flächen *berührt* würden, so fehlte für diese Kraft der Wirkungskreis.

Von der unendlichen Theilbarkeit der Materie.

§. 237.

Begriff der materiellen Substanz.

Materielle Substanz ist das im Raume, welches *für sich* beweglich ist.

Es giebt *zwey* äussere Subjekte, der *Raum* und die *Materie*, die ihn erfüllt. Ein *reales* Subjekt ist eine *existirende* Substanz, der Raum drückt nichts, als die nothwendige Bedingung der äusseren Verhältnisse existirender *Dinge* aus, aber nichts Existirendes;

rendes; denn er ist nichts *Reales*, sondern die *formale* Bedingung des äusseren Realen. Also ist das reale *äussere* Subjekt ausschliesslich die Materie, und ihr Prädikat, wodurch sie vom unbeweglichen Raume unterschieden wird, die Beweglichkeit.

§. 238.

Trennung. Theilung.

Die Bewegung eines Theiles der Materie, wodurch er *aufhört* ein *Theil* eines Ganzen zu seyn, heisst die Trennung; und die Trennung der Theile der Materie von einander, die *physische Theilung*.

Der Raum ist *mathematisch* theilbar, die Theile können *unterschieden*, aber nicht getrennt von einander *bewegt* werden.

§. 239.

So bald die Theile getrennt sind, sind sie *für sich* beweglich, so wie ihre Beweglichkeit schon zur Möglichkeit der Trennung vorausgesetzt wird. Sie sind also Materien, mithin *Substanzen*; Subjekte der Bewegung.

§. 240.

Materie ist ins Unendliche theilbar, in Theile, die wiederum Materie, mithin Substanzen sind; Denn:

die Materie ist relativ undurchdringlich durch ihre *Ausdehnungskraft*. Diese ist die Folge der *repulsiven* Kräfte in jedem *Punkt* des Raumes, den sie *erfüllt* (nicht bloss einschliesst); nun ist der Raum ins Unendliche mathematisch theilbar. Also ist auch die Materie, die ihn erfüllt, ins

Unendliche phyſiſch theilbar; weil in jedem Punkt des erfüllten Raumes repulſive Kraft iſt, die allen übrigen von allen Seiten entgegen wirkt, und der von allen Seiten entgegen gewirkt wird, die alſo beweglich, alſo auch trennbar und phyſiſch theilbar iſt.

§. 241.

Unmöglichkeit der Erfüllung des Raums, durch eine Monade unter der Vorausſetzung einer ihr eigenen Wirkungsſphäre der Zurückſtoſsung.

Die Philoſophen, die bey der Annahme einer unendlichen Theilbarkeit der Materie einen Widerſpruch wähnen, nehmen Atomen oder Monaden an, die im Raume ſind, ohne ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn, und erklären die *Erfüllung* des Raumes, und die *ſcheinbare* Ausdehnung als die Wirkung der Zurückſtoſsung einer Monade gegen die andere, in einer gewiſſen Entfernung. Dieſe Hypotheſe iſt unmöglich, denn nimmt die Sphäre der Zurückſtoſsung, deren Durchmeſſer = a b iſt, wie in dieſer Linie



einen Raum ein, befindet ſich die Monade in der Mitte des Kreiſes A, und die Entfernung einer Monade von der, der ſie widerſteht, iſt um den Halbmeſſer der Sphäre = a A, aber der Halbmeſſer iſt wieder in eine Hälfte theilbar, und es giebt einen Punkt c, der in ſeiner Mitte liegt; würde dieſer Punkt c nicht der Annäherung beyder Monaden widerſtehen, ſo würde der Raum

der

der Wirkungssphäre durchdrungen werden. Die beyden Monaden würden sich näheren; aber der Punkt, der widersteht, kann kein *leerer* Raum seyn, denn dieser wirkt nicht, er muſs also von etwas erfüllt seyn, das a und A zurücktreibt, und von beyden zurückgetrieben wird. Der Punkt c ist also etwas bewegliches, folglich Materie; und so von jedem angeblichen Punkte in a b.

Diese Widerlegung trift den Vater der Monadisten, LEIBNITZEN, selbsten nicht, weil wir ihn nicht zum Gegner haben. Denn er nimmt jede Materie, so wie der Raum, den sie erfüllt, mathematisch ins Unendliche *theilbar* ist, *wirklich* unendlich *getheilt* an. Der scharfsinnige PLATNER sagt (phil. aphor. I. Th. § 764. Not.): „daſs „LEIBNITZ die Materie (als *Erscheinung*) für „unendlich *theilbar* erklärt, kann keinem Leser „seiner Schriften unbekannt seyn." Wie der *Buchstabe* dieses Satzes klingt, scheint ihm selbst das eigentliche unterscheidende der Leibnizischen Behauptung von der Kantischen Lehre unbekannt zu seyn. LEIBNITZ nahm erstens nicht eine unendliche *Theilbarkeit*, sondern eine wirkliche unendliche *Getheiltheit* derselben in jedem angeblichen Raumtheilchen an (und darum trift ihn KANTS Widerlegung des Monadisten nicht). Zweytens, hielt er nicht die Materie in der *Erscheinung* für getheilt, er nahm jede erscheinende Materie aus *unendlich* vielen einfachen *Dingen an sich* (Monaden) zusammengesetzt, unendlich viele *Substanzen* mit Bewegkräften an. Die Hauptstellen sind folgende: Etant revenu après bien des meditations je m'apperçus, qu'il est impossible de trouver les *principes d'une véritable unité* dans la matiere seule, ou dans ce qui n'est que passiv, puisque tout n'y est, que *collection* ou amas de *parties* à l'infini Or la *multitude* ne pouvant avoir sa realité que des unités *véritables*, qui viennent d'ailleurs, et sont tout autre chose

que

que les points, dont il est constant, que le continu ne sauroit être composé; donc pour trouver ces *unités réelles* je fus contraint de recourir à un atome *formel*, (puisqu'un être materiel ne sauroit être en même tems materiel et indivisibles), ou doué d'une *véritable unité* (T. II. part. I. p. 50. princ. phil. §. 2.). Je crois qu'il n'y a aucune partie de la matiere qui ne soit, je ne dis pas *divisible*, mais *actuellement divisée*, et par consequent la moindre particelle doit être considérée comme un monde plein d'une infinité de créatures differentes (T. II. part. I. p. 243. 266.) Ceterum statuo, materiam *actu fractam* esse in partes quavis data minores, seu nullam esse partem quae non in alias sit *subdivisa*, diversos *motus* exercentes (T. II. p. I. p. 268.). Diese Theile sind also *Substanzen*, denn character substantiarum est agere. Le Corps est un *aggregé* de *substances* et n'est pas *une* substance à proprement parler. Il faut par consequent que *partout* dans le corps il se trouve des *substances indivisibles* (T. II. part. I. p. 46. Vergl. mit p. 238.).

Die Substantia phaenomenon bey LEIBNITZ ist wie bekannt, etwas ganz anderes als bey KANT; auf sie macht zwar LEIBNITZ die Mathematik anwendbar, nicht weil jene selbst, (wie sie erscheinen) etwas ideales sind, sondern weil diese die nothwendige Ordnung der Verhältnisse der Dinge an sich ausdrückt; durch die Möglichkeit der exakten Anwendbarkeit unterscheiden sich, behauptet er, Phänomene von Träumen. T. II. p. 91. man vergl. p. 294. 317. 318. 319.

§. 242.

Hebung der Einwendungen.

1) Man sagt: eine unendliche Theilbarkeit der Materie setzt unendliche Theile, die gegeben sind, voraus, und da zwischen

gegebenem Unendlichen kein Unterschied ist, so ist die Anzahl der Theile eines Theils so grofs, als des Ganzen.

Auflösung. Die Theile sind nicht *vor* der Theilung *gegeben*, sondern die Theile werden *durch* die Theilung gegeben; nun geht die Theilung ins Unendliche, also kann es niemals *unendliche* Theile geben. Die *Voraussetzung* ist nur wahr bey Dingen an sich, wo das Einfache die Bedingung der Zusammensetzung ist.

Der Einwurf, wenn die *Schlussfolge* richtig wäre, widerlegte auch die unendliche Theilbarkeit des Raums. Wirklich haben einige Scholastiker, die keine *Mathematiker* waren, dieses Argument der mathematischen Demonstration von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes entgegengesetzt. Und wie? Wenn unter dem Unendlichen kein Unterschied wäre, in mathematischem Betrachte, so wäre auch keiner zwischen dem unendlich kleinen und unendlich grofsen; doch mit solchen Einwendungen kömmt man nicht mehr nach der Entdeckung der Analysis infinitorum. (LEIBNITZ op. T. II. p 267.) Wir trugen sie nur vor wegen der folgenden.

2) Aus eben dieser Auflösung kann man den Einwurf machen, wird der Theil *durch* die Theilung hervorgebracht, und durch diese Theilung das Bewegliche für sich gesetzt. So wird durch die Theilung, also durch *Veränderung*, eine *Substanz* erzeugt, welches den Grundsätzen der möglichen Erfahrung widerspricht.

Auflösung. Durch Theilung und durch Zusammensetzung wird das Quantum der *Materie*, als ein Aggregat (besser Continuum) von Sub-

stanzen

ſtanzen durch jene nicht vermehrt, durch dieſe nicht *vermindert.* Und darin beſteht der ſchematiſirte Begriff einer *äuſseren* Subſtanz, die eben darum einen Raum erfüllen, alſo auch theilbar ſeyn muſs. Daſs es eine *beſtimmte* Anzahl Subſtanzen ſeyn müſſe, iſt nicht nothwendig (Leibnitz op. T. II. p. 267.). Durch *Theilung* wird kein neues Bewegliches erzeugt, ſondern Bewegliches von Beweglichem getrennt, und ich *erkenne* nur durch die Trennung und die *eigene* Exiſtenz des getrennten Beweglichen, daſs die Verknüpfung nur eine *lokale* Vereinigung, und keine transzendentale dynamiſche Verknüpfung, wie der Subſtanz und Accidenz war.

Siehe K. *Naturwiſſ.* S. 43 ff. vergl. mit *Krit d. r. Vern. der Antinom. d. r. Vern. zweyter Widerſtreit*, und *Auflöſung der kosmologiſchen Idee von der Totalität der Theilung* 551. Maimon *Neue Logik* oder *Theorie des Denkens. Berlin,* 1794. bemerkt dagegen, daſs der Raum die Form der ſinnlichen *Verſchiedenheit* wäre, und (da gegebene Verſchiedenheit vor der Unterſcheidung gegeben ſeyn muſs) ſo folgert er, beſtehe alſo der erfüllte Raum aus einfachen Theilen, die den ihn *ausfüllenden* einfachen Theilen korreſpondirten, S. 218. Da aber der ſcharfſinnige Denker dadurch ſelbſt S. 219. auf *Lücken* des Raumes kömmt, indem ihm einfache Theile des Raumes, wie recht iſt, keine Räume ſind, ſo glauben wir nicht, daſs die Einbildungskraft, wie er meynt, dieſe Lücken auszufüllen ſuchen müſſe, ſondern daſs vor allem die Vernunft eine ſo empörende Vorſtellungsart verwerfen müſſe. — Man vergl. noch was Lambert Architek. II. B. §. 533 f. von der unendlichen Theilbarkeit ſagt. — Merkwürdig iſt, daſs Cartesius, der zuerſt den reinen Begriff der *Einſachheit* für Geiſter in der Philoſophie einführte, doch als ein ächter *mathe-*

matiſcher

matischer Physiker die *Atomen* verwarf. Weil ihn aber das Wort „*Unendiich*" abschreckte, so wollte er lieber anstatt „*infinitum*" *indefinitum* gesagt haben (*prin. phil.* part. I. art. 26). Wo man ein oder das andere dieser Worte brauchen soll, siehe K Kr d. r. V. S. 537 — 542.; man hat gewöhnlich *bloss* und *unmittelbar* aus der unendlichen Theilbarkeit des Raumes auf die der Materie geschlossen, allein dadurch war dem Monadisten nicht alle Ausflucht benommen (K. Naturw. S 44.) Der Schluss wäre nur in KARTESENS System bündig gewesen, wenn nur auch die Voraussetzung richtig wäre, dass *Ausdehnung* und *Körper identisch* seyen. Der Einwurf, den KLARKE gegen die unendliche *Getheiltheit* der Materie, wie sie LEIBNITZ annimmt, macht, beruht auf seiner und NEWTONS falscher Voraussetzung, dass die Materie *absolut* hart und undurchdringlich sey.

Der Metaphysik der körperlichen Natur

III. Abtheilung

Mechanik.

§. 243.

Begriff.

Mechanik ist die Lehre von dem *Verhältnisse bewegender Kräfte* zu einander.

§. 244.

Mechanischer Begriff der Materie.

Materie ist das Bewegliche, so fern es *durch Bewegung* bewegende Kraft hat.

§. 245.

Die Dynamik betrachtet die *Qualität* des Beweglichen, wodurch es bewegt werden kann, die

die Qualität, die ihr also *vor* der Bewegung noch in *Ruhe* zukömmt: die Mechanik betrachtet die Materie im *wirklichen* Zustande der *Bewegung*; jene, die Qualität, wodurch ihr Bewegung *ertheilt* werden kann; diese, die Qualität, wodurch sie Bewegung einer andern *mittheilen* kann.

§. 246.

Eine Materie könnte auf eine andere durch Bewegung nicht wirken, jene treiben oder anziehen, wenn beyde nicht zuvor schon Zurückstossungs- oder Anziehungskräfte besäßen: alle mechanische Gesetze sind also auf die dynamischen gegründet; alle wirkliche Bewegung setzt die Gründe ihrer Möglichkeit voraus.

Wir unterscheiden also hier die *bewegende* Kraft, die *wirklich* die Materie *bewegt*, von der bewegenden Kraft, die der Materie ursprünglich zukömmt, um das *Erfüllen* des Raumes, das zur Möglichkeit der Materie, und zur Möglichkeit der Einwirkung auf eine andere gehört, zu bewirken. Von dieser haben wir in der Dynamik gehandelt, jene ist der Gegenstand der Mechanik.

§. 247.

Quantitat der Materie.

Die *Vielheit* des Beweglichen in *einem bestimmten* Raume ist die *Quantität* des Beweglichen.

Die Menge des Beweglichen *zusammen* in Bewegung betrachtet, heisst *Masse*; (in mechanischer Bedeutung, die Materie wirkt in Masse, wenn alle Theile *zugleich* und in einerley Richtung sich fortbewegen).

§. 248.

§. 248.

Schätzung der Quantität der Bewegung.

Die Grösse der Bewegung einer bewegten Materie ist, in zusammengesetztem Verhältnisse aus dem der Quantität der Materie, und ihrer Geschwindigkeit.

Die Phoronomie schätzt die Grösse der Bewegung nur nach der *Geschwindigkeit*, denn sie abstrahirt von der Quantität der Materie. Die Mechanik betrachtet auch die *Materie* als eine *Grösse*; nun wird der Begriff der Grösse einer Bewegung konstruirt als die Zusammensetzungen *mehrerer* gleichartigen, also ist die *Grösse* der Bewegung einer bewegten *Menge* des Beweglichen (nach *mechanischer* Schätzung) das Produkt der Menge des Beweglichen, mit der Geschwindigkeit.

Die Mechanik betrachtet die Materie als etwas, das *durch* Bewegung bewegende Kraft hat: die bewegende Kraft *mehrerer* physischer Punkte zusammen, muss also eine grössere Wirkung *auf andere* haben, als die bewegende Kraft *weniger* physischer Punkte mit gleicher Geschwindigkeit; aber die Geschwindigkeit nimmt nicht zu, wenn mehrere Punkte in Verbindung ausser einander sich bewegen. Das Maass der Wirkung der bewegenden Kraft ist also das Produkt der Menge des Beweglichen mit seiner Geschwindigkeit (die hier für alle Punkte gleich angenommen wird). Wenn M die Quantität der Materie A, ihre Geschwindigkeit C ist; und m die Quantität der Materie B, und ihre Geschwindigkeit c ist, so verhält sich A : B = MC : mc. Wie finde ich aber M bey der unbestimmten Vielheit der Theile?

§. 249.

Schätzung der Quantität der Materie überhaupt.

Die Materie ist unendlich theilbar, die *Anzahl* der Theile kann also ihr angebliches Maaſs nicht seyn; weil diese Anzahl nicht gegeben ist, und nicht bestimmt gegeben werden kann. Ferner wird schon a priori aus dem, daſs die ursprüngliche Anziehungs- und Zurückstoſsungskraft in ihren Graden durch ihre wechselseitige Beziehung auf einander unendlich modificirbar sind, eingesehen, daſs die *Dichtigkeit* bey *gleichem* Rauminhalte *verschieden* seyn kann, also das Volumen auch die Menge der Materie nicht bestimmt. Nun beruht aber die Gröſse der Bewegung auf der Gröſse der Materie bey gleicher Geschwindigkeit; also ist die Gröſse der Bewegung das Maaſs der Menge des Beweglichen; oder der Quantität der Materie *überhaupt*; denn dadurch wird die Quantität der Materie in der Erfahrung ohne Rücksicht auf den Rauminhalt, und den Grad der Erfüllung *erkannt* werden.

In der Erfahrung braucht man auch als allgemeines Maaſs der Menge der Materie das *Abwiegen*; obschon die Gewichte mit dem Abzuwiegenden gemeiniglich von sehr ungleichartiger Materie sind. Denn der Grund der Schwere ist zwar eine ursprünglich bewegende Kraft, die in die Dynamik gehört, die Anziehungskraft: aber da jedes Bewegliche durch diese Kraft unmittelbar auf jedes Bewegliche wirkt, so muſs bey gleicher Entfernung von dem gröſsern anziehenden Körper die *Schwere*, oder die Kraftäuſserung im Anfange der Bewegung, *das Bestreben*, sich nach der Richtung der gröſseren Gravitation zu bewegen, der Menge der Theile proportionirt seyn.

§. 250.

Die Quantität der Materie ist die Quantität der *Substanz* im Beweglichen; denn die Quantität der Bewegung ist bestimmt durch Quantität des Bewegten, bey gleicher Geschwindigkeit. Nun beweist aber bewegende *Kraft* das Daseyn der Substanz; da nun von der *Intension* der Kraft, (der Geschwindigkeit) abstrahirt wird, so ist so *viel* materielle Substanz da, als Menge des Bewegten *ausser* einander, weil eben so viel Quantität eigener Bewegung da ist, das ein Prädikat der äusseren Substanz im Raume ist.

§. 251.

Todte — Lebendige Kraft.

Wir nennen die bewegende Kraft, die einem Körper auch in *Ruhe* zukömmt, die ursprüngliche *bewegende* Kraft, wodurch die Materie *dynamisch* den Raum *erfüllt*, *todte* Kraft, z. B. die Undurchdringlichkeit; die bewegende Kraft, die durch *Bewegung* (ihre Geschwindigkeit mag groſs oder klein seyn), also *mechanisch* wirkt, *lebendige Kraft*; zum B. die *Schwerkraft*, die zwar von der ursprünglichen Anziehungskraft abgeleitet ist, aber als Schwerkraft, schon ein Bestreben, nach einem andern Körper zu sich zu *bewegen*, ausdrückt.

Die Mechanik beschäftigt sich also nur mit lebendigen Kräften, deren Maaſs das Produkt, die *Quantität* des Bewegten in die Geschwindigkeit ist.

Die *Dynamik* betrachtet die Kräfte in *Ruhe*; es fällt also die *Geschwindigkeit* weg; ferner wie sie jedem noch so kleinen Körperchen zukommen müssen: es wird also von der *Quantität* der

Materie abstrahirt, es bleibt also nichts zu erwägen übrig, darin für die todten Kräfte ein Maass der Schätzung aufzusuchen, als der *Raum*, in wie fern er durch die Kräfte *erfüllt* wird, die Bedingungen seiner Erfüllung sind, wie wir auch gesehen haben.

Der Streit über die wahre Schätzung der Kräfte ist, seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts sehr hitzig geführt worden. Die eine Hauptpartie hielt es mit KARTESIUS, der keinen Unterschied zwischen todter und lebendiger Kraft in mechanischer Beziehung annahm, und die Grösse der Bewegung eines *Körpers* nach der Masse und *schlechten* Geschwindigkeit schätzte (princ. phil. part. II. art. 43. SPINOZ princ. phil. CARTES. p. II. prop. XXI. XXII.). Vor LEIBNITZ stimmten dieser Behauptung alle Mathematiker bey, und nachher vertheidigten ihn gegen LEIBNITZEN besonders MAIRAN, CASTELAN, JURIN, PAPIN. Gegen KARTESIUS stand LEIBNITZ auf, und führte ein neues Kräftenmaass ein; nämlich, er unterschied eine Bewegung, die zu ihrer Fortsetzung jeden Augenblick neuen Zufluss äusserer Kraft braucht, wenn ich z. B. einen Körper vor meiner Hand herschiebe, von der Bewegung z. B. einer geschossenen Kugel, die ohne aufgehalten zu werden, ihre Bewegung ewig fortsetzt. Die Kraft nun eines Körpers, die er durch *wirkliche* Bewegung hat, wodurch er sich darin zu erhalten strebt, wurde lebendige Kraft zum Unterschiede vom todten Drucke genannt, und für diese lebendige Kraft setzte er folgendes Gesetz fest: die Kraft eines Körpers in *wirklicher* Bewegung ist, wie das Quadrat seiner Geschwindigkeit (acta erud. An. 1690.). Diese neue Schätzung wurde gegen die Kartesianer sehr eifrig von HERMANN, BERNOULLI, RICHTER, Frau von CHASTELET, WOLF u.a. vertheidigt, KANT, in seiner

Schrift:

Schrift: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, Königsberg 1746 suchte einen Mittelweg, die Kartesische und Leibnizische Kräftenschätzung zu vereinigen. Das Resultat seiner Untersuchung ist folgendes: die Lehren der *Mathematik* sind ganz für die *Kartesische* Kräftenschätzung durch einfache Geschwindigkeit (S. 37.); allein die Mathetik weis nichts von lebendigen Kräften in einem bewegten Körper, sie erlaubt keine andere Kraft der Materie, als in so fern sie von aussen in ihm verursacht wird (S. 181.). Aber der Körper der Mathematik ist von dem Körper der Natur ganz verschieden, (ebendas.) die lebendigen Kräfte müssen in der *Natur* angenommen werden, die das *Quadrat* der Geschwindigkeit zum Maass haben (S. 187.), doch nur unter drey einschränkenden Bedingungen (S 193.). — Andere, wie d'ALEMBERG (Traité de Dynamik S. 16.), REHBERG über das Fund. d. Kräfte S. 19.) suchten den Streit dadurch zu heben, dass sie einen bestimmten Begriff von der *Kraft* zu geben suchten; sie bestimmten das Maass der Kräfte durch die *Summe* der Bewegungen während des ganzen Laufes. Andere massen die Kraft durch die Hindernisse, welche sie im Bewegen wegräumt, oder wie sich MAIRAN ausdrückt, nach den *nicht überwundenen* Hindernissen, die aber doch überwunden worden wären, wenn man annähme, dass der Körper seine Kraft beybehalten hätte. Sie wollten also die Grösse der Bewegung *nur* nach der Grösse der Hindernisse, die überwunden werden, gemessen haben. Nun unterscheiden sie dreyerley Hindernisse, 1) unendliche, welche die Bewegung zernichten, 2) das Gleichgewicht, und diejenige, welche die Bewegung nach und nach aufhebt, z. B. eines medium resistens. Nun ist offenbar Gleichgewicht, wenn die Produkte der Masse mit ihrer Geschwindigkeit gleich sind; sie nehmen also nur für die Grösse der *verminderten* Bewegung die Anzahl der überwunde-

wundenen Hindernisse, dem Quadrate der Geschwindigkeit gleich an. Andere schätzen die Kraft der verminderten Bewegung nicht nach der Quantität der Hindernisse, sondern nach der Summe des Widerstandes der Hindernisse, und reduciren diesen Fall auf den des Gleichgewichtes.

Erwägung der bewegenden Kraft, als Prädikat der bewegten Materie, nach dem Momente der Relation.

§. 252.

Materie ist das Reale im Raume, dem das Prädikat, bewegende Kraft zukömmt.

Dieser Satz ist ein synthetischer Satz, in so fern durch bewegende Kraft hier etwas anderes verstanden wird, als im Subjekte des Realen, (sieke Dynamik) schon bestimmt ist.

Das, was durch bewegende Kraft bestimmt wird, sind die Veränderungen der äusseren Verhältnisse im Raume. Es sind also im mechanischen Betrachte, drey Beziehungen der *Verhältnisse* gedenkbar: *erstens* kann die Veränderung *innerlich* in Beziehung auf die *Substanz selbst*, *zweytens* in Beziehung auf eine *andere* Substanz *einseitig*, oder *drittens wechselseitig* erwogen werden.

§. 253.

A) *Nach dem Verhältnisse der Substanzialität.*

Die Quantität der Materie bleibt bey allen Veränderungen der Natur im Ganzen unvermehrt und unvermindert. Denn

die Quantität der Materie ist die Menge der Substanzen, daraus sie besteht. Keine Substanz entsteht oder vergeht (§. 129.); bey allem

Wechsel

Wechſel der Accidenzen alſo bleibt *im Ganzen* der Natur durch Trennung und Verbindung der Theile der Materie, ihr Quantum immer daſſelbe.

§. 254.

Eine Subſtanz als Gegenſtand äuſserer Sinne muſs den Raum erfüllen, muſs alſo wie dieſer aus *auſser einander* befindlichen Theilen beſtehen, die, in ſo fern ſie Theile im Raume ſind, wie dieſer theilbar ſind, und in ſo fern ſie real ſind, für ſich beweglich ſeyn müſſen, alſo auch in ſich ein Subjekt der Bewegung, und alſo Subſtanzen ſeyn müſſen; nun wird aber durch *Theilung* zwar etwas *als Theil* gegeben, aber nicht *das*, was den Theil *ausmacht*, erſt dadurch *hervorgebracht*. Alſo wird auch keine Subſtanz durch Trennung hervorgebracht, und keine durch Verbindung mit einer andern zernichtet.

Dieſes iſt das *erſte* mechaniſche Geſetz, und bezieht ſich blos auf die *äuſsere* Subſtanz, deren Quantität eine extenſive iſt, nicht aber auf die *innere* Subſtanz, dem Subjekte der Denkkraft, deren Quantität eine intenſive Gröſse *Grad* iſt, welcher gröſser oder kleiner werden kann, ohne daſs eine neue Subſtanz hinzu oder wegkomme.

Dieſer Satz darf nicht verwechſelt werden mit dem, wovon Kartesius der Erfinder iſt, daſs die *Quantität* der *Bewegung* in der Welt unverändert bleibe, der daher annahm, daſs die Seele nur die Richtung der Bewegung abändern könne.

§. 255.

B) Nach dem Verhæltniſſe der Kauſalitæt.

Alle Veränderung der Materie in ihrer Bewegung oder Ruhe, hat eine *äuſsere* Urſache.

Denn: alle Veränderung der Materie ist eine *äussere*, durch Bewegung; nun hat die Materie in so fern sie Gegenstand des äusseren Sinnes ist, keine inneren Bestimmungsgründe, und Bestimmungen, also ist aller Wechsel der Bewegung mit Bewegung oder Ruhe Bestimmung durch *äussere* Ursache.

§. 256.

Die Materie muss *leblos* seyn, wenn *Natur* möglich, ihre Wirkungen gesetzmässig, und ihre Gesetzmässigkeit verständlich seyn soll. Nun ist aber Leblosigkeit der Materie, im Entgegensatze von Leben, das Unvermögen ihrer Substanz, sich aus einem inneren Prinzipe zur Veränderung (Bewegung oder Ruhe) zu bestimmen. Die Materie muss also dem *Gesetze der Trägheit* (lex inertiae) unterworfen seyn, das heisst, sie erhält sich ohne äussere Ursache in ihrem Zustande der Bewegung oder Ruhe nicht durch *Selbstthätigkeit* (*positives* Bestreben), sondern durch *Unvermögen* der Selbstthätigkeit.

Das Gesetz der Trägheit hat KARTESIUS, soviel wir wissen, zuerst bekannt gemacht; er sagt (princ. phil. p. II. §. 37.): Unaquaeque res quatenus est, simplex et indivisa manet, *quantum in se est*, in eodem semper statu, nec unquam mutatur nisi a Causis externis. Doch erkannte dieses schon ARISTOTELES, und nahm daher weit konsequenter, als in der Folgezeit EPIKUR das *verständige* Grundwesen, das ANAXAGORAS angenommen hatte, als den *ersten Beweger* in die Naturlehre auf, vergl. PLATO im Phädrus, und LEIBNITZ (op. om. T. II. p. 343.). KEPLER und andere haben in die Naturwissenschaft ein ziemlich unschickliches Wort einge-

eingeführt, die *Trägheitskraft*. Zum Nichtsthun bedarf es keiner Kraft. Sie verſtanden aber darunter das Geſetz, einer Einwirkung entgegen zu wirken, die Elaſticität, wie HEMSTERHUIS (Phil. Schr. 2. Th. Ariſt. S. 149.). Er nennt die Trägheit auch S. 175. die Kraft, mit welcher ein Ding iſt, was es iſt, weil es nur nach Maasgabe dieſer Kraft entgeganwirkt; die Erklärung folgt aus ſeinem Begriffe von Trägheit als das Vermögen der Reaktion. EULER (mem. d. l'Acad. royal. de ſc. de Berl. 1750.) verwechſelt die Trägheit der Körper mit Undurchdringlichkeit, aber dieſe iſt Wirkung einer Kraft. KRATZENSTEIN (amolitio vis inertiae et vis repulſivae) nimmt ſie für die Schwere, auch LEIBNITZ hat nicht den richtigen Begriff von der Trägheit (ſ. Theod. §. 30. op. om. T. II. p. 286.); er will nicht, daſs die Materie *gleichgültig* ſey gegen Bewegung oder Ruhe, ſondern nimmt mit KEPLER an, daſs ſie durch ihre Trägheit der Bewegung widerſtehe.

§. 257.

Folgerung aus dieſem zweyten Geſetze der Mechanik.

Da zu jeder Veränderung des Zuſtandes der Materie äuſsere Urſache erfodert wird, ſo folgt, daſs wenn die Materie einmal in Bewegung iſt, dieſelbe auch ungeändert bleibe. Sie muſs alſo

1) *ewig* ſeyn in ihrer *Dauer*, das iſt, ſie kann nur durch äuſsere Hinderniſſe aufgehoben werden.
2) *Gleichförmig* in ihrer *Geſchwindigket*, die ſie in dem Augenblick hatte, als die treibende oder hindernde Kraft aufhört (traité de Dynamik par d'Alemberg art. 6 ff.).
3) *Geradlinigt* in ihrer *Richtung*. Denn dieſes iſt identiſch mit *unveränderter* Richtung — jede krummlinigte Bewegung iſt kontinuelle

Wirkung mehrerer Kräfte, die den Körper nach verschiedenen Richtungen treiben.

4) Jede Abänderung von der geradlinigten Bewegung durch fremde Ursache ist also auch die kleinmöglichste.

Diesem zweyten Gesetze der Mechanik, dem Gesetz der Trägheit, können wir die innere Substanz als Gegenstände des inneren Sinnes, nicht unterwerfen. Von ihr können wir uns keine andere Seynsart, als durch Vorstellkräfte (im ausgedehntesten Sinne des Wortes) und keine andere Prinzipien zu handlen, als innere durch *Begehren* denken, welche also zu ungleichartig mit der Bewegkraft sind, um sie a priori den mechanischen Gesetzen zu unterwerfen; ob schon Mendelssohn (*phil Schr* II. Th.) und Rehberg (*über das Wesen und Einschränkung der Kräfte*) diese Gesetze den mechanischen analog zu bestimmen suchten, welches man wohl versuchen darf, wenn man nur seine Resultate auch an den Prüfestein der Erfahrung hält.

§. 258.

C) *Nach dem Verhältnisse der Wechselwirkung.*

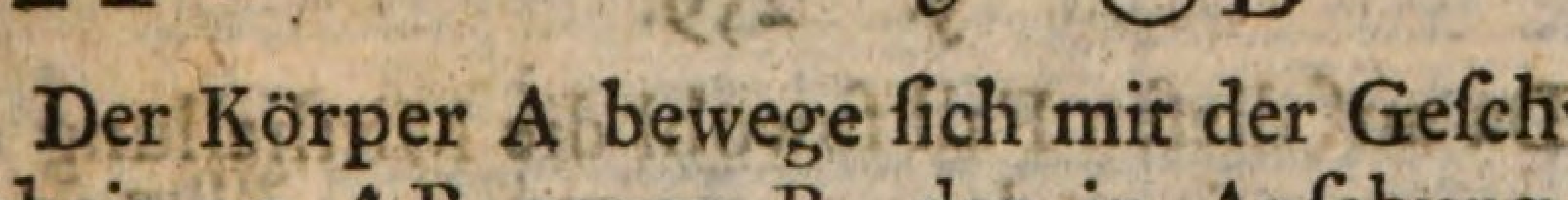
Alle Mittheilung der Bewegung ist *Wechselwirkung*; und darin sind Wirkung und Gegenwirkung einander *gleich.* Denn

die Bewegung zweyer Körper ist *wechselseitig*; so viel sich A gegen B nähert oder von ihm entfernt, so viel nähert oder entfernt sich B von A. Nun ist nach dem Grundsatze der Phoronomie, wo von aller Quantität des Beweglichen abstrahirt wird, *beliebig*, entweder den Körper ruhen, und

mit

mit derſelben Geſchwindigkeit, aber in entgegen geſetzter Richtung den relativenRaum ſich bewegen laſſen, oder umgekehrt, den Raum ruhen und den Körper ſich bewegen laſſen; oder die Geſchwindigkeit, worin *phoronomiſch* betrachtet, die ganze Gröſse der Bewegung beſteht, zwiſchen dem Körper und relativen Raum theilen; bey der *Mittheilung* der Bewegung aber im *mechaniſchen* Betrachte iſt dieſe letzte Vorſtellungsart *nothwendig*, denn ein Körper *kann* nicht durch ſeine eigne Bewegung wirken, als bey Annäherung vermittelſt der Zurückſtoſsung, oder bey Entfernung vermittelſt der Anziehung: es ſind aber beyde *urſprüngliche* Kräfte, und eine Materie zieht die andere nicht an, ohne von der andern angezogen zu werden, und ſtöſst die andere nicht zurück, ohne von ihr zurückgeſtoſsen zu werden; denn wäre eine von beyden durchdringlich, ſo würde die andere ohne Zurückſtoſsung ihren Raum einnehmen.

Die Quantität der Bewegung (mechaniſch genommen), iſt das Produkt aus der Geſchwindigkeit und Maſſe. Die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung wird nun folgendermaſsen konſtruirt.



Der Körper A bewege ſich mit der Geſchwindigkeit = AB gegen B, der in Anſehung des relativen Raumes, in Ruhe iſt.

Man theile die Geſchwindigkeit AB in zwey Theile Ac und Bc, die ſich umgekehrt verhalten wie die Maſſen B und A, (daſs alſo das Produkt

aus

aus B und Bc dem Produkte aus A und Ac) gleich ist). A bewege sich mit Ac im absoluten Raum B mit Bc in entgegengesetzter Richtung *mit dem relativen Raume*; dieser muss sich gleichförmig *mit* B bewegen (denn gegen ihn ist B ruhig) gegen A; so sind beyde Bewegungen entgegengesetzt und gleich, beyde Körper sind also in *Beziehung gegen einander*, im absoluten Raume in Ruhe. Aber *mit* B bewegte sich zugleich der relative Raum mit der Richtung und Geschwindigkeit Bc, und beyde Körper, die gegenseitig in Ruhe sind, bewegen sich zusammen in der Richtung und Geschwindigkeit Bd = Bc, in der Richtung des stossenden AB. Nun ist die Quantität der Bewegung des Körpers B in der Richtung und Geschwindigkeit Bc (= Bd) gleich der Quantität der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit und Richtung Ac, also ist auch die Bewegung des Körpers B mit der Geschwindigkeit Bd, die B durch A erhält, gleich der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit Ac, die Bewegung Bd ist Wirkung der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit Ac, Bd ist gleich der Gegenwirkung Bc; also sind bey der Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander gleich.

§. 259.

Da auf diesen Fall sowohl die Mittheilung der Bewegung eines bewegten Körpers auf einen andern in *derselben*, oder *schiefen* oder *entgegengesetzten* Richtung bewegten Körper reducirt werden kann, so gilt das Gesetz allgemein für jede mögliche Bewegung.

§. 260.

Folgerungen aus dem dritten Gesetze der Mechanik.

Da die Mittheilung der Bewegung, vermöge der *bewegenden Kräfte* der Materie, die der kleinsten wie der grösten Masse zukommt, geschieht, so folgt:

1) Dass kein Körper einem absolut ruhigen, durch seine Bewegung Bewegung ertheilen könne, sondern dass dieser mit derselben Quantität der Bewegung, sich dem bewegenden entgegen bewege.

2) Dass jeder Körper durch jeden Körper, so ungleich sie immer in ihrer Masse und Geschwindigkeit sind, beweglich ist.

3) Dass die Quantität der Bewegung durch Gegenwirkung nicht *vermindert* werde.

Newton nahm die Verminderung und Abnahme der Quantität der Bewegung an, und nahm darum für Erhaltung der Quantität der Bewegung zu dem Finger Gottes (opt. quaest. ult. p. 341 — 346) seine Zuflucht. Eben so räsonnirt Hemsterhuis Arist. S. 137. Er sagt: „ein in Bewegung befind„licher Theil theilt seine Bewegung dem „andern mit, der in Ruhe ist, und empfängt „dafür seine Ruhe. — Wirkung und Gegen„wirkung sind einander gleich, *was auch* „*ihre Prinzipien seyn mögen.* Folglich ist „die Summe aller Wirkung im Universum „so gross, als die Summe der Gegenwirkung; „die eine *vernichtet*, die andere, wodurch „wir dann zur vollkommensten Ruhe, zur „wahren Unwirksamkeit gebracht wer„den." „Folglich (S. 139.) da wir doch „Bewegung sehen, giebt es ein wirkendes

„Prin-

„Prinzipium, das mächtiger und von anderer „Natur ist, als das Prinzipium der Reaktion; „so geht er, wie Aristoteles von demselben Punkte aus, der Trägheit der Materie, „und kommt, wie dieser, nur auf einem „andern Wege, zum Schlusse: es gäbe einen „ewigen Beweger ausser der Materie." Wir haben aber gesehen, dass es nicht gleichgültig ist, was das Prinzipium der Reaktion ist, und daraus ergiebt sich auch die vierte Folge.

4) Dass ein Körper dem andern nur durch seine ursprünglich bewegenden Kräfte, nicht aber durch seine Trägheit, das Unvermögen sich selbst zu bewegen, oder Ruhe, entia negativa, widerstehe. Durch Gegenwirkung entsteht also kein *Verlust* der Quantität der Bewegung.

Hiemit wollen wir aber nicht behaupten, dass auch im Ganzen des Universums, wie Kartesius (p. II. princ. phil. §. 36.) lehrt, immer dieselbe Quantität der Bewegung bleibe; Newton in seiner *Optik* und Kaestner in seiner höheren *Mechanik* und andere haben bewiesen, dass in gewissen Fällen die Grösse der Bewegung sich ändere. Betrachtet man die Sache nicht nur *mathematisch*, sondern z. B. *chymisch*, wo die Erfahrung lehrt, dass Kräfte in ihrer Verbindung oder Trennung eine Wirkung hervorbringen können, die sich nicht verhält, wie die Summe der Wirkungen der Kräfte einzeln genommen, so hält die *Kartesische* Behauptung noch weniger Probe. Vergl. *Kant. Gedank.* drittes Hauptstück. Leibnitz nahm daher an, dass zwar nicht dieselbe *Quantität* der Bewegung, aber dieselbe Quantität der bewegenden Kräfte bleibe (op. T. II, p. 164.).

Allge-

Allgemeine Qualität der Bewegung in mechanischer Hinsicht.

§. 261.

Mechanisches Gesetz der Stätigkeit.

Bey keiner Mittheilung der Bewegung wird der Zustand der Ruhe oder der Bewegung, und an dieser der Zustand der Geschwindigkeit oder der Richtung durch einen Stoss in einem *Augenblicke*, ohne eine *unendliche Reihe Mittelzustände* abgeändert.

Der Beweis dieses Gesetzes beruhet auf folgenden Momenten:

1) Die Materie, welcher Bewegung mitgetheilt werden soll, muss Zurückstossungskraft und Anziehungskraft auch im Zustande der *Ruhe* haben; *die* dadurch bewirkte Undurchdringlichkeit ist *relativ*.

2) Die Materie ist *träge*, bleibt also ohne äussere Ursache in der Ruhe, und wenn sie bewegt ist, in derselben Geschwindigkeit und Richtung.

3) In jeder Einwirkung einer bewegenden Kraft auf einen ruhigen Körper, giebt es einen Anfangsaugenblick; die *Einwirkung* in diesem ersten Augenblick heisst *Sollicitation* *).

4) Die

*) Leibnitz brauchte unseres Wissens zuerst dieses Wort in der hier bestimmten Bedeutung, er sagt: (oper. om. T. III. p. 318.) hunc patet duplicem esse nisum, nempe elementarem, seu infinite parvum, quem et *sollitationem* appello, et formatum continuatione, seu repetitione nisuum elementarium, id est impetum ipsum ... hinc vis quoque duplex, alia elementaris, quam et mortuam appello, alia cum motu actuali conjuncta quam voco vivam.

4) Die erste gewirkte *Geschwindigkeit* in diesem ersten Augenblicke durch Sollicitation wird im folgenden Momente der Einwirkung um eine vermehrt (denn die erste bleibt, vermöge dem Gesetze der *Trägheit*); und im zweyten wieder um eine, und so fort. Die Geschwindigkeit wächst daher vermöge eben dieses Gesetzes mit der Zeit gleichförmig in jedem Augenblicke der Einwirkung, um die Gröſse der erst gewirkten Geschwindigkeit; diese heiſst daher das *Moment* der *Acceleration* (Beschleunigung) der Geschwindigkeit.

5) Nun muſs aber jede Einwirkung durch Anziehung eine gewisse Zeit, die, so klein sie immer ist, kleiner seyn könnte, erhalten, das Moment der Acceleration, also auch die erste Geschwindigkeit durch Sollicitation daher *unendlich klein* seyn, wenn nicht etwas Unmögliches angenommen werden soll, das in einer noch so kleinen gegebenen Zeit, die unendlich theilbar ist, durch unendliche Zusammensetzung desselben, wenn es endlich angenommen wird, eine unendliche Geschwindigkeit erlangen soll; würde die bewegende Kraft *nur* durch die Sollicitation, und diesen Augenblick wirken, so würde also nur eine unendlich kleine Bewegung erfolgen, die von der Ruhe nicht unterschieden ist.

6) Die *Quantität der Bewegung* durch Anziehung muſs proportionirt seyn der Quantität der Bewegung durch Zurückstoſsung, sonst würde die Anziehung die Zurückstoſsung überwältigen, und die Materie sich selbst durch-

durchdringen; nun ist die Zurückstossungskraft eine Flächenkraft, und die Anziehung eine durchdringende Kraft; das Quantum der bewegenden Materie bey der Bewegung durch Flächenkraft verhält sich gegen das Quantum der bewegenden Materie durch Anziehungskraft, wie Unendlichkleines zum Endlichen. Soll also gleiche Quantität der Bewegung (in mechanischem Sinne) da seyn, so muss die Sollicitation der Materie durch Flächenkraft mit *endlicher* Geschwindigkeit (weil ihre Masse unendlich klein ist), durch Anziehungskraft mit *unendlich kleiner* Geschwindigkeit seyn, weil ihre Masse endlich ist. Die Sollicitation durch *Anziehung* ist also dem Momente der Acceleration gleich. Die Sollicitation durch Zurückstossung aber muss *endlich* seyn, und kann nur dadurch, dass sie *endlich* ist (weil die Masse, die damit bewegt wird, *unendlich klein* ist), einem *endlichen Quantum* der *anziehenden* Materie ein Moment einer *unendlich kleinen* Geschwindigkeit eindrücken, denn die Quantität der mitgetheilten Bewegung kann nicht grösser seyn, als sie vor der Mittheilung war.

7) Sollte das *Moment* der Geschwindigkeit bey der Sollicitation des Widerstandes durch Zurückstossungskraft bey einer unendlichkleinen Quantität Materie, in der Wirkung auf eine *endliche* Quantität der andern Materie *endlich* seyn, so müsste der zurückstossende Körper eine unendliche Ausdehnungskraft haben, er müsste absolut hart (absolut undurchdringlich) seyn. Denn da die

Quantität der Materie bey der Bewegung durch Zurückstoſsung unendlich klein iſt, ſo müſste, um eine *endliche Quantität der Bewegung*, einer *endlichen* Maſſe mitzutheilen, die Sollicitation *unendlich* ſeyn, und die Materie mit unendlicher Geſchwindigkeit ſich auszudehnen trachten, welches unmöglich iſt. Alſo hat die Materie nur *relative* Undurchdringlichkeit in Graden, und durch dieſe leiſtet ſie dem anſtoſsenden Körper, in einem Augenblicke, nur unendlich kleinen *Widerſtand*.

8) Folglich iſt bey der Anziehung und Einwirkung die Acceleration bey der Einwirkung; und bey der Zurückſtoſsung und Rückwirkung die Retardation *kontinuirlich*.

§. 262.

Folgerungen.

Bey jeder Veränderung der Bewegung kömmt die *Geſchwindigkeit* und die *Richtung* in Erwägung.

1) Das Geſetz der *Trägheit* macht die Acceleration, und dadurch die *endliche* Geſchwindigkeit, ohne die Bewegung nie als ſolche wahrnehmbar wäre, möglich.

Ein bewegter Körper mit unendlich groſſer Geſchwindigkeit, würde als *Körper* nicht wahrnehmbar ſeyn, und ein bewegter Körper mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit würde als *bewegt* nicht wahrnehmbar ſeyn. Gäbe es kein Geſetz der Trägheit, ſo wäre *jede* Bewegung *todter Druck*, da aber auch die kleinſte Zeit in Zeittheile theilbar iſt,

ist, so kann es nie beym Momente der Sollicitation verbleiben: es giebt also *keinen* todten Druck, in mechanischer Bedeutung. Der Körper, den die Hand so langsam als möglich vor sich herschiebt, würde den Augenblick, als der Widerstand durch Friktion aufhörte, sich fortbewegen, wenn schon der äussere Druck aufhörte.

2) Das Gesetz der Stätigkeit dehnt sich auch auf die Abänderung der *Richtung* aus; nun liegen zwischen jeder Abänderung einer Richtung in eine andere, die mit ihr einen Winkel macht, unzählige Richtungen, die der Körper nehmen muss, um in den Punkt der andern Richtung zu kommen. Alle Abänderung der Richtung geschieht also durch unendlich viele Winkel, die sich unendlich wenig von der geraden Linie, nach der, vermöge des Gesetzes der Trägheit, die Richtung allzeit bestimmt ist, entfernt; das ist, die Abänderung der Richtung gehet nach einer *krummen* Linie, die sich um so mehr der geraden Linie nähert, je schwächer die Wirkung der abändernden Kraft gegen die Grösse der Bewegung ist, und umgekehrt.

Der Metaphysik der materiellen Natur IV. Theil.

Phänomenologie.

§. 263.

Begriff.

Phänomenologie (als ein besonderer Theil der Metaphysik der materiellen Natur) ist die Lehre

von dem Verhältnisse der Bewegung zu dem *erkennenden Subjekte.*

§. 264.

Die *Dynamik* und *Mechanik* bestimmen die *objektiven* Prädikate *bewegter Körper*; aber die *Bewegung* ist selbst ein Prädikat, wodurch ein Objekt *bestimmt* wird: nun ist es aber in der Erscheinung, wie die Phoronomie lehrt, *gleichgültig* für die Vorstellung der Bewegung, ob der Körper sich vorwärts, oder der relative Raum rückwärts bewegt; die Phänomenologie untersucht daher die Modalität der Bewegung, das ist, inwiefern die *Vorstellung* der Bewegung eines Körpers, wie sie im *Subjekte* ist, als ein *bestimmtes* Prädikat des *Objektes gedacht* werden müsse.

§. 265.

Phänomenologischer Begriff der Materie.

Materie ist das Bewegliche, so fern es als *bewegtes Objekt* ein Gegenstand der *Erfahrung* seyn kann.

Erfahrung ist objektive Erkenntniss, oder ein Urtheil des Verstandes, wodurch das *Objekt* als bestimmt gedacht wird.

Bewegung wird durch Vorstellung gegeben; nun ist die Vorstellung oder *Wahrnehmung dieselbe*, ob das Land vorbeyfliegt, und das Schiff auf dem Wasser ruht, oder ob umgekehrt das Schiff fortschwimmt und das Ufer stille steht; ob die Erde sich um ihre Achse bewegt, oder die Sonne am Horizonte fortrückt, endlich, ob bey zwey sich gegen andere bewegenden oder entfernenden Schiffen, das eine ruhet und das andere mit der Summe beyder Geschwindigkeiten sich fortbewegt, oder die

die Summe beyder Geschwindigkeit in zwey beliebig gleiche oder ungleiche Theile getheilt, und ein Theil dem einen Schiffe, der andere dem andern beygelegt wird. Soll aber Wahrnehmung *Erfahrung* werden, das ist, soll etwas vom *Objekte* ausgesagt werden, so ist es nicht mehr im *Urtheile* (so wenig als wie in der That) gleichgültig, ob das eine Schiff auf dem Sande sitzt, und das andere flott ist, oder wie geschwind sich das eine nnd das andere bewege. Bey der *Wahrnehmung* ist Vorstellung bey verschiedenen Subjekten verschieden, der Erdbewohner sieht den Mond, der Mondsbewohner die Erde am Himmel sich fortbewegen. *Erfahrung* aber soll ein Urtheil über reale Wahrheit, mithin *allgemein gültig* seyn; das Urtheil soll ausdrücken, wie etwas im *Objekte* ist. Die Phänomenologie untersucht nun die Regulative, die die Urtheilskraft bestimmen, die blosse Wahrnehmung zur Erfahrung zu erheben, und dem Urtheile einen Werth, in Beziehung auf Modalität, zu geben, der allgemein gültig ist.

§. 266.

Bewegung ist Veränderung der äussern *Verhältnisse* im Raume. Es müssen also zwey sich auf einander *beziehende* bewegliche da seyn; wenn Bewegung mir schon *wahrnehmbar* seyn soll. Nun kann sich die Bewegung als mögliche Bestimmung des Objektes zu beyden verhalten, wie objektiv unbestimmt (*bestimmbar*), oder wie *bestimmt*, oder wie *nothwendig bestimmt* (bestimmt durch Bestimmbarkeit).

Im ersten Falle ist es für den Verstand *beliebig*, die Bewegung, insofern sie nur ein Verhältniss der Erscheinung zum *Subjekte* ausdrückt, dem Objekte oder seinem Korrelate, dem relativen Raume, beyzulegen — die Bestimmung ist *alternativ*.

Im zweyten Falle ist die *Beurtheilungskraft bestimmt*, Bewegung oder Ruhe dem Objekte, und das *Gegentheil* seinem Korrelate beyzulegen. Die Bestimmung ist disjunktiv; im dritten Fall ist es für die *Vernunft nothwendig*, den *beyden* Korrelatis *wirkliche* Bewegung *objektiv* wegen dem *Begriffe* relativer Bewegung beyzulegen. Die Bestimmung ist *distributiv*.

Durch diese drey Arten der möglichen objektiven Bestimmung durch das Prädikat, „*Bewegung*" ist die *Modalitæt* eines Urtheiles über die Materie, als ein bewegtes *Objekt*, durchgängig nach den drey Titeln der *Möglichkeit*, *Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit* bestimmt. Die Phänomenologie stellt also keine Grundgesetze der Bewegung und *bewegter Objekte* (konstitutive Gesetze) auf; als die in den drey vorigen Theilen vollständig aufgezählt sind, sondern sie bestimmt nur in Ansehung der vorigen Theile die *Modalitæt* der Bewegung in *phoronomischer*, *dynamischer* und *mechanischer* Beziehung; sie stellt *regulative Maximen* für die *Beurtheilungskraft* auf.

Modalität der Bewegung als Prädikat des Beweglichen.

§. 267.

Es soll hier untersucht werden, *wie* das *Urtheil* über die Bewegung eines *Objektes*, wenn die Bewegung in der *Wahrnehmung* gegeben ist, der *Modalität* nach bestimmt seyn müsse, um als *Erfahrungsurtheil* allgemeingültig zu seyn.

§. 268.

Die Phoronomie betrachtet die Bewegung nur als Veränderung des Orts, ohne bewegende Kraft des

des *Körpers* durch Bewegung, sie bestimmt nur den Begriff derselben in Beziehung auf den *relativen* Raum; abstrahirt vom *Objekte*, das bewegt wird. Die Dynamik beschäftigt sich mit der bewegenden Kraft als zur Möglichkeit des *Daseyns* eines *Körpers* im Raume überhaupt, also auch in Beziehung auf den *absoluten* Raum, sie abstrahirt vom äussern *relativen* Raum, sie betrachtet die bewegende Kraft der Materie, ohne Beziehung auf eine andere Materie.

Die *Mechanik* handelt den Begriff der *relativen* Bewegung ab, zum Unterschiede von der absoluten, die unmöglich ist.

Die *Phänomenologie* untersucht die Frage, wie der Modalität nach die Bewegung *phoronomisch*, *dynamisch* und *mechanisch* gedacht werden müsse.

§. 269.

Grundsatz der Phænomenologie.

Der *absolute Raum* muss von dem über Bewegung *urtheilenden* Subjekte nicht als ein konstitutiver Begriff eines wirklichen Dinges, sondern nur als eine *regulative* Idee angesehen werden, um alle Bewegung als *relativ* zu betrachten.

In Beziehung auf diese Idee als einer Regel, unser Urtheil zu bestimmen, kann allein die Modalität unseres Urtheiles über eine bestimmte Bewegung bestimmt werden. Denn was aus dem blossen, aber schon als *real* bewiesenen Begriff analytisch gefolgert wird, ist *möglich*. Kommt zu dem Begriffe etwas Reales dazu, das unter ihn subsumirt wird; so ist es *wirklich*. Endlich, wird die *Wirklichkeit* schon aus der Möglichkeit gefolgert, so heisst jene *Nothwendigkeit*. Nun kann

der richtige Begriff der Bewegung, der von ihr das Prädikat „*relativ*" ausſagt, und das Merkmal „*abſolut*" ausſchlieſst, nur in Beziehung auf den *abſoluten* Raum, und nur unter der Vorausſetzung, daſs er nur *eine Idee* ohne realen Gegenſtand ſey, gegeben werden.

§. 270.

A) *Modalitæt der Bewegung, als eines objektiven Prædikates in phoronomiſcher Hinſicht.*

Die *geradlinigte* Bewegung (die Phoronomie handelt nur von ſolchen, weil jede Bewegung ohne kontinuelle Abänderung ihrer Richtung durch äuſsere *Urſache* geradlinigt iſt) einer Materie im *relativen Raume* iſt zum Unterſchiede, von der entgegengeſetzten Bewegung eben dieſes relativen Raumes nur ein *mögliches* Prädikat des Objektes; die objektive Erkenntniſs iſt blos *problematiſch*. Denn:

Die *Erſcheinung* iſt dieſelbe für das Subjekt, ob phoronomiſch betrachtet der Körper ſich vorwärts, oder der Raum ſich rückwärts bewege. Es iſt alſo für die Erfahrung (die objektive Erkenntniſs), das *Objekt* bewegt zu denken, gleichgeltend, ob die Veränderung des Ortes eines Körpers in Beziehung auf den relativen Raum, durch den *Körper*, oder durch den *Raum* bewirkt vorgeſtellt werde. Da nun *hier* Ruhe und Bewegung nur in Anſehung des *Subjektes* entgegengeſetzte Prädikate ſind, und im *Objekte* keine Verſchiedenheit ſetzen, ſo iſt die Wahl eines von beyden, um die Bewegung als ein *Prädikat* des Objektes zu ſetzen, nur *beliebig* (problematiſch) nach einem *alternativen* Urtheil. Alſo iſt die geradlinigte

linigte Bewegung einer Materie zum *Unterschiede* der entgegengesetzten Bewegung des Raumes nur ein *mögliches* Prädikat; ich kann ihr, ohne der Erfahrung als ein Urtheil, das das Objekt für *alle* Erscheinungen gültig und übereinstimmend bestimmt, zu widersprechen, Bewegung, und dem Raum Ruhe, oder Ruhe und dem Raum Bewegung objektiv zutheilen; in bloss phoronomischer Beziehung nämlich, wo nur auf die *Grösse*, nicht auf die *Wirkung* der Bewegung gesehen wird.

§. 271.

Ein *Verhältniss* ist nur durch *Korrelate*, und Bewegung, die Veränderung äusserer Verhältnisse, als Erfahrung, nur durch Wahrnehmung eines Korrelatums möglich. Absoluter Raum ist nicht wahrnehmbar, kein Punkt von dem andern *empirisch* unterscheidbar; geradlinigte Bewegung also ohne Beziehung auf etwas Wahrnehmbares, also absolute Bewegung ist *unmöglich*.

Unmöglich ist das, was dem Begriffe *widerspricht*. Eine geradlinigte Bewegung ist Veränderung des Ortes. Eine Materie im leeren Raume ohne Beziehung auf eine andere, ist an keinem bestimmbaren Orte, also ist auch keine Veränderung des Ortes im absoluten Raume möglich (Vergleiche KARTES. princ. phil. p. II. §. 27.).

§. 272.

B) ***Modalitæt der Bewegung als eines objektiven Prædikates in dynamischer Hinsicht.***

Die *Kreisbewegung* einer Materie ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung

des Raumes ein wirkliches *Prädikat* derselben. Denn:

Die Bewegung bedarf, in so fern sie entsteht, eine *äusſere* Ursache, vermöge des Gesetzes der Trägheit (§. 255.) aber auch vermöge desselben Gesetzes ist die Materie bestrebt, sich in *derselben* Richtung (§. 257.), also in *gerädlinigter* Bewegung, zu erhalten. Die Kreisbewegung als ein kontinuelles *Entstehen* neuer Bewegungen und als kontinuelle Abänderung der Richtung bedarf also eine *stete* Einwirkung einer äusseren Ursache, aber diese würde die Kreisbewegung nicht zu Stande bringen, wenn nicht der Körper durch seine Bewegung eine bewegende Kraft hätte, wodurch er der Einwirkung entgegen wirkt. Der Raum des *Raumes* ist ohne bewegende Kraft. Bewegende Kraft ist kein Prädikat in Beziehung auf das Subjekt, sondern dieses Prädikat setzt etwas im *Objekte*.

Das Urtheil: der Körper bewegt sich entweder um seine Achse, und der Raum ruhet, oder der Raum drehet sich um den Körper, und dieser ruhet, ist also kein *alternatives*, sondern ein *disjunktives* Urtheil, wodurch eine Erkenntniss des Objektes bestimmt wird, und so bald die Kreisbewegung eines Körpers gesetzt wird, so wird die entgegengesetzte des Raumes *ausgeschlossen*.

§. 273.

Ist die Kreisbewegung des Körpers als *wirklich* gesetzt, so ist die entgegengesetzte Bewegung des relativen Raumes blos *Schein*.

§. 274.

§. 274.

Diese zwey Sätze bestimmen die Modalität der Bewegung, in Ansehung der *Dynamik*, indem eine Kreisbewegung nur durch ursprüngliche Kräfte der Materie, die ihr schon vor der *Bewegung* zukommen, möglich ist; und folglich die Materie ohne Beziehung auf den Raum ausser ihr betrachtet wird. Diese müssen kontinuirlich zur Abänderung der Bewegung, und also zu neuen Bewegungen die Materie bestimmen.

§. 275.

Die Kreisbewegung ist im *absoluten Raume* wahrnehmbar, aber darum keine absolute *Bewegung*. Denn:

Sie ist zwar keine phoronomische Ortsveränderung, in Beziehung auf den *äussern* empirischen Raum, aber eine *stete dynamische* Veränderung des Verhältnisses der Anziehungs- und Zurückstossungskräfte *im* Raume, den die Materie *erfüllt*.

Fände sich z. B. eine Kugel im leeren Raume, wo die Schwerkraft der Theile abnähme, im Verhältnisse, als die Entfernung von den Polen zunimmt, welches denn nur die Wirkung der Fliehekraft beym Umschwunge, der unter dem Aequator am grössten seyn muss, seyn könnte; so würde dadurch ohne Beziehung auf den äusseren Raum, die Kreisbewegung dieser Kugel erkannt werden können. So beweisen Newtons Schlüsse von der *verschiedenen* Anzahl Schwingungen des Penduls unter dem Aequator und an den Polen der Erde, (eine Folge ihrer Bewegung) so sehr ihren Umschwung um ihre Achse, als Keplers seine, von der verschiede-

schiedenen Stellung der Gestirne, in verschiedenen Jahrszeiten, ihre Bewegung um die Sonne. Bewegt sich die Erde um ihre Achse, so ist es nicht blos mehr um die *Erscheinung* der Bewegung zu thun, sondern daraus müssen *Wirkungen* entspringen, die *nicht* da wären, wenn nach der Ptolemäischen Vorstellungsart die himmlischen Sphären um die unbewegliche Erde sich bewegten.

§. 276.

C) *Modalitæt der Bewegung als eines objektiven Prædikates* (in mechanischer Hinsicht).

In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines *andern* Körpers bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letztern *nothwendig*. Denn:

Nothwendig ist, was aus blossen Begriffen erweislich ist; nun ist jede Bewegung *relativ*. Ein Körper kann also nicht sein äusseres Verhältniss gegen den andern ändern, ohne dass jener sein Verhältniss ebenmässig gegen ihn ändert.

§. 277.

Die Mittheilung der Bewegung ist, (§. 258.) nur durch Gemeinschaft der ursprünglich bewegenden Kräfte, und diese Gemeinschaft ist nur durch *wechselseitige* und gleiche *Bewegung* möglich, die Bewegung *beyder* ist also *wirklich*. Weil nun diese Wirklichkeit der andern, bey Voraussetzung der Wirklichkeit der einen, schon aus der *Möglichkeit* der Mittheilung der Bewegung, und aus dem *Begriff* der *relativen* Bewegung erkannt wird, so ist diese Bewegung des andern eine *nothwendige* Bewegung.

§. 278.

§. 278.

Aus allen Sätzen der Modalität ergiebt sich die unmittelbare Folgerung: es giebt keine *absolute* Bewegung, so wie es keinen *absoluten* Raum giebt, der aber überall in der *Idee* angenommen werden muſs, um alle Bewegung als relativ zu denken, er mag nun wie bey fortschreitender Bewegung als *auſser* dem Körper befindlich, oder wie bey der drehenden Bewegung als *innerhalb* dem Rauminhalte des Körpers gedacht werden.

§. 279.

Daher ist jeder Satz verwerflich, aus dem sich *absolute* Bewegung, als seine unmittelbare Folge ergäbe.

Z. B. ist alle Materie schwer, wie a priori erweislich ist, so hat auch das Ganze *aller* Materie, die Welt, einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt der Schwere, selbst wenn, nach dem erhabenen Gedanken Paskals, der Umkreis derselben nirgends zu finden ist; wäre nun das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung bey aller Mittheilung der Bewegung nicht allgemein, so würde eine Bewegung diesen Mittelpunkt verrücken, mithin das Ganze im absoluten (leeren) Raume auſser der Welt, fortbewegt werden, es gäbe eine absolute Bewegung, die doch unmöglich ist. Daher hielt nach Aristoteles Bericht Xenophanes die Welt für unbewegt.

Die Welt kann einen Mittelpunkt haben, und alle ihre Theile in Beziehung auf einander einen Ort, ohne daſs die Welt selbst an einem Orte, in Beziehung auf den auſserweltlichen Raum ist. Durch Verrückung des Mittelpunktes würde der Ort desselben in Beziehung auf einen andern Theil, dem er sich näherte, oder von dem er sich entfernte, verändert, und also das ganze Gebäude

in

in Beziehung auf diesen nach der Richtung des Mittelpunktes geradlinigt, fortbewegt, und doch auch nicht fortbewegt, also auch nicht verrückt in Beziehung auf den Raum außser der Welt, weil sie in diesem keinen bestimmten Ort hat, indem das andere Korrelatum fehlt. Dieses ist ein Widerspruch; man sage nicht, der Grund läge nur darin, weil eine solche Bewegung nicht *erkennbar* wäre, aber doch wirklich *existiren* könne. Denn die Bewegung selbst ist nur *Erscheinung*, und ohne Beziehung auf das menschliche Erkenntnifsvermögen nichts wirkliches. So wie nun aber die *Kreisbewegung* einer Kugel ohne Beziehung auf den äußsern Raum in der Erfahrung gegeben werden kann, so kann es auch nicht als schlechthin unmöglich angenommen werden, dafs sich das Weltganze um seine Achse bewege. Man lese darüber LAMBERT, *kosmologische Briefe*.

Anhang zur Naturwissenschaft.

§. 280.

Bestimmung des leeren Raumes nach den vier Theilen der Naturwissenschaft.

Alle Bewegung ist Veränderung im Raume, er kann also auch wie diese, nach den vier Momenten zu urtheilen bestimmt werden.

§. 281.

1) *In phoronomischer Rücksicht.*

Phoronomisch betrachtet, ist der Raum entweder *absolut* oder *relativ*; der relative ist empfindbar, also real, also erfüllt, der absolute nicht wahrnehmbar, folglich *leer*, oder vielmehr, es wird in der Phoronomie von aller Erfül-

Erfüllung und Leere des Raumes abſtrahirt, der abſolute Raum iſt nur die *Idee* von einem Raume.

§. 282.

2) *In dynamiſcher Rückſicht.*

Der Raum iſt entweder *erfüllt* oder *leer.* Erfüllt durch Materie, die mit ihrer repulſiven Kraft dem Eindringen anderer Materie widerſteht; *leer*, wenn er dem Eindringen nicht widerſteht.

Der leere Raum wird als begrenzt, folglich innerhalb der Welt, (vacuum mundanum) oder als unbegrenzt auſser derſelben gedacht, (vacuum extramundanum). Der begrenzte Raum iſt entweder zwiſchen den Weltkörpern, die durch ihn von einander getrennt ſind, *gehæuft*, (vacuum coacervatum, continuum); oder innerhalb der Maſſe einer Materie zerſtreut (vacuum diſſeminatum). Dieſer wird von einigen, welche die *abſolute* Undurchdringlichkeit der Materie annehmen, zur Möglichkeit der Zuſammendrückung derſelben angenommen.

§. 283.

3) *In mechaniſcher Rückſicht.*

Der *gehäufte* leere Raum *innerhalb* dem Weltganzen, wird in mechaniſcher Rückſicht zur Möglichkeit der *Bewegung* betrachtet, mit welchem Rechte, zeigt der folgende §.

§. 284.

4) *In Phænomenologiſcher Rückſicht (nach der Modalitæt).*

a) Der leere Raum iſt *logiſch* möglich, ſein Begriff iſt nicht widerſprechend in ſeinen Merkmalen.

Gegen

Gegen Kartesius, der aus dem Begriffe des Raums, die Unmöglichkeit des Vacuums darthun wollte (part. II. princip. phil. art. 17. 18.); unter den Alten bestritt besonders Aristoteles den leeren Raum, siehe phys. l. 4.

b) Der leere Raum ist als *wirklich* unerweislich, oder zur Möglichkeit der Bewegung wird nicht erfodert, die *Wirklichkeit* des leeren Raumes anzunehmen.

Gegen Epikur, Gassendi, Newton und Locke u. a. Diese Männer setzen die *absolute* Undurchdringlichkeit der Materie voraus. Leibnitz läugnet diese, und nimmt daher ein *absolutes Plenum* an (op. T. I. p. 220. T. II. p. 32. 44.), aber er hat sehr Unrecht, wenn er behauptet, die Annahme des leeren Raumes sey eine *Folge* der Annahme einer wahren Anziehungskraft, (op. T. I. p. 331.). Man kann einen alles erfüllenden Aether annehmen, ohne wie er thut, dadurch die Schwere zu erklären, (op. T. II. part. II. p. 8.), und ohne darum die wahre Anziehung läugnen zu müssen Da seine Behauptung des absoluten Plenums, auf den Satz des Grundes gestützt ist, so fällt der Beweis der erwiesenen Ungültigkeit des Satzes des Grundes bey metaphysischen Gegenständen. Die Annahme der *realen* Möglichkeit oder Unmöglichkeit des leeren Raumes ist nur *hypothetisch*, die Voraussetzung eines allgegenwärtigen Aethers, der an Dichtigkeit vermöge der Ausdehnungskraft, und der im Verhältnisse der Entfernung abnehmenden Anziehungskraft, ins Unendliche abnehmen kann, wird in der freyen Bewegung des Weltraumes, wegen dem unendlich kleinen Widerstande, in einer endlichen Zeit, eine unendlich kleine Abänderung hervorbringen. So wie also ein Körper, der um einen andern, als seinen Mittelpunkt, gegen welchen er durch seine Schwere getrieben wird, an seiner Centrifugal-

fugalkraft in einer endlichen Zeit, nur unendlich wenig verliert, (und also ohngeachtet der stäten Gegenwirkung der Centralkraft *ewig* fortlaufen kann, (s. KANT. *Ged. von der w. Schätzung* S. 102 ff.). So kann auch bey möglichem ins Unendliche verminderbaren Widerstande des *medii resistentis*, hier des Aethers, der bewegende Körper erst in einer unendlichen Zeit seine ganze Fliegkraft verlieren. Es dürfte also (zum Troste derer, die für die späteste Nachwelt besorgt sind, sey es gesagt) noch eine lange Zeit verfliessen, bis die Erde bloss durch den Aether, oder das in ihrer Bahne spielende Licht, ihre Flugkraft verlieren und in die Sonne stürzen wird.

c) Die Idee des *absoluten* Raumes ist *nothwendig*, die *Wirklichkeit* der *wahren* Bewegung zu erkennen. — Denn jede Bewegung ist *relativ*. Hingegen hat die Annahme der *objektiven* Wirklichkeit des absoluten Raumes, in der Naturwissenschaft, und in der allgemeinen Phänomenologie keinen Grund, und die Idee selbst objektiv genommen, keinen *Sinn*, weil sie selbst alle *Wahrnehmbarkeit* ihres Objektes ausschliesst.

Die *Kartesische* Meynung, dass die Bewegung *eines* Körpers, die örtliche Bewegung aller nothwendig mache, kann nur nach der *beliebigen* Annahme oder Verwerfung des leeren Raumes, hypothetisch behauptet, oder geläugnet werden; eben so verhält es sich mit der Beurtheilung der Stelle, in LEIBNITZENS princip. phil. §. 63. Aber, dass bey der Veränderung der äussern Verhältnisse im Raume, durch Bewegung eines Körpers die Verhältnisse aller Körper zu einander mit ins Unendliche abnehmender Wirkung verändert werden, folgt aus dem durch Ortsveränderung geänderten Verhältnisse der Anziehungskraft des bewegten Körpers zu allen ausser ihm liegenden.

Der Metaphysik des Gegebenen
II. Theil.
Höhere Metaphysik.

Einleitung.

§. 285.

Die analytische Operation des Verstandes hat die Bestimmung, verständlich zu machen, *was* ein gegebenes Objekt ist. Die *Aufklärung* der Vorstellung eines Gegenstandes setzt die *Möglichkeit* des Gedankens eines Gegenstandes voraus, und dieses ist eine transzendentale Funktion des synthetischen Verstandes. Dieser geht also auf die Erzeugung des Begriffs eines Gegenstandes überhaupt; der analytische auf die klärere Darstellung der Merkmale, wodurch ein Gegenstand *bestimmt* ist. Der Verstand geht also seiner inneren Bestimmung, und nach der Art seiner Funktion *unmittelbar* auf *Objekte*.

Die analytische Operation der Vernunft ist zu *begreifen*, zu *schliessen*. Die Möglichkeit zu begreifen setzt Prinzipien voraus, die in dem *synthetischen* und *transzendentalen* Geschäfte der Vernunft gegründet sind. Das *Erkennen* führt das Bewusstseyn eines *Objektes*, und seiner *objektiven Bestimmungen* herbey; das *Begreifen* bringt das Bewusstseyn einer *Erkenntniss*, und ihrer *subjektiven Bestimmungen* (Wahrheit und Gründlichkeit).

keit. So wie alſo der Verſtandesgebrauch eigentlich und unmittelbar *objektiv*, und folglich *überſchreitend* zu dem Objekte iſt, ſo iſt der eigentliche und unmittelbare Vernunftgebrauch ſubjektiv und *immanent*. Er geht unmittelbar auf die Erkenntniſſe, und nur mittelbar auf ihre Objekte (Vergl. I. Th. §. 307.).

§. 286.

Dieſes erhellet auch ſchon aus dem, daſs Vernunft das Vermögen, das Subjekt vorzuſtellen iſt, das *Ich* von allem Objekte zu unterſcheiden, ſo wie Verſtand das Vermögen iſt, das Objekt vorzuſtellen, das *Objekt* vom Ich zu unterſcheiden.

§. 287.

Vernunfteinheit.

Vernunft iſt ein Vermögen des vorſtellenden Subjektes; ſeine Möglichkeit iſt durch die Möglichkeit des Bewuſtſeyns überhaupt, wovon das Selbſtbewuſtſeyn eine Art iſt, a priori geſetzt.

Sie iſt ferner wie der Verſtand ein Vermögen der *Spontaneität*, denn Selbſtbewuſtſeyn iſt Wirkung einer Handlung des vorſtellenden Subjektes. Ihre Spontaneität iſt aber *unbedingte* höchſte Spontaneität (da die des Verſtandes nur bedingt iſt), denn letztere iſt zwar nicht, wie die Spontaneität der Sinnlichkeit Rückwirkung, ſondern ungezwungene Selbſtthätigkeit, die aber doch an die Sinnlichkeit gebunden iſt, in ſo fern dieſe ihr den Stoff liefert, an dem ſie ſich äuſsern kann; denn ihre Einheit iſt zwar objektiv, aber dieſe bringt nicht das Objekt ſeinem Daſeyn nach hervor.

Erstere, die Spontaneität der Vernunft, ist von allem Objektiven unabhängig, ihre Einheit ist *subjektiv*. Sie stellt das Subjekt vor, welches eben die Formen hervorbringt, diese hervorgebrachte Formen wieder auf sich bezieht, und durch diese Handlung die *subjektive* Einheit erzeugt.

§. 288.

Durch objektive Einheit wird ein Objekt *überhaupt* gedacht; durch subjektive Vernunfteinheit wird das Subjekt *bestimmt* als das Vorstellende *gedacht*.

§. 289.

Merkmal der Vernunfteinheit.

Diese *Vernunfteinheit* ist *unbedingte*, *absolute* Einheit. Sie hat ihren absoluten letzten Grund im vorstellenden Subjekte, das durch sie als Vorstellendes vorgestellt wird. Sie ist folglich nicht bedingt von einem Mannigfaltigen, dessen Grund *ausser* dem Subjekte, als Vorstellendem läge, sie ist die Einheit der Einheiten als ihres Mannigfaltigen.

Durch das Denken meiner, bin ich mir als *das* Denkende, also *bestimmt* im Bewustseyn, gegeben; das Bestimmen ist also keine Wirkung eines Bestimmenden ausser dem Denken, es ist die Handlung des Denkens selbst; es ist also *unbedingt*. Dadurch, dass ich ein Objekt *überhaupt denke*, bestimme ich es nicht als *das* Objekt; das Denken eines *bestimmten* Objektes ist also *bedingt* von etwas *ausser* dem Denken, welches die materielle Bestimmung möglich macht. Das Denken bringt zwar auch Bestimmungen des Objektes hervor, sie sind aber allgemeine *formelle* Bestimmungen, wodurch ein Objekt von allen andern nicht

nicht unterſchieden wird, — nur die durch das Denken geſetzte formelle Beſtimmung des *Ichs*, iſt von der Art, daſs ſich das Subjekt von allem andern Objekte unterſcheidet.

§. 290.

Eintheilung der Vernunfteinheit.

Die Handlung der Spontaneität, wodurch die Formen a priori des Vorſtellens auf das Subjekt *unmittelbar* bezogen werden, erzeugt das Selbſtbewuſtſeyn, und die dadurch hervorgebrachte Einheit iſt darum nur allein und ſchlechthin *ſubjektiv.*

Die Handlung der Spontaneität, wodurch empiriſche Erkenntniſſe *vermittelſt* ihrer Formen auf das Subjekt bezogen werden, erzeugt das ſubjektive Bewuſtſeyn der Wahrheit und Gründlichkeit der Erkenntniſſe; die daraus hervorgehende Einheit iſt auch *ſubjektiv*, zum Unterſchiede der objektiven, weil ſie aber nicht auf das Subjekt als ihren *Gegenſtand*, ſondern auf ſeine Erkenntniſſe geht, ſo nennen wir ſie *ſyſtematiſche* Einheit. Dieſe iſt *logiſch*, und iſt darum weder eine unmittelbare Beſtimmung des Subjektes, noch der Objekte; in ſo fern aber zum Behufe ihrer Realiſirung poſtulirt wird, daſs ſie gleichſalls im *Inbegriff* erkennbarer Objekte angetroffen werde, heiſst ſie *regulative* Einheit.

§. 291.

Unterabtheilung.

Die Idee des *Abſoluten*, iſt das transzendentale Prinzipium der *logiſchen* Vernunfthandlung

überhaupt, so wie aber diese sich in drey verschiedenen Operationen zu schliessen äussert, so müssen es auch drey Absoluta in der Vernunft als dem transcendentalen Vermögen geben, nämlich:

1) Die Idee des absoluten *Subjektes* für den kategorischen Vernunftschluss.

2) Die Idee des absoluten *Grundes* für den hypothetischen Vernunftschluss.

3) die Idee des absoluten *Inbegriffs* für den disjunktiven Vernunftschluss.

§. 292.

Transcendentales Prinzipium der Vernunft.

Der höchste Grundsatz des Vernunftgebrauches, ist ein Satz, der die synthetische Verbindung der höchsten Vernunftidee mit ihrem Prädikate ausdrückt. Er heisst: *das Unbedingte bedingt die Totalität der Bedingungen*; oder hypothetisch ausgedrückt: *wenn das Bedingte gegeben ist*, *so ist auch die Totalität der Bedingungen*, *und mithin das Unbedingte gegeben.*

Analytisch nach dem logischen Prinzip des Widerspruches und Grundes, folgt aus dem Begriffe des *Unbedingten*, nicht dass selbst es Bedingung eines Bedingten sey, und aus dem Begriffe des Bedingten folgt nicht, dass es durch das Unbedingte, sondern nur, dass es durch eine Bedingung *überhaupt* gesetzt sey. Welches ist nun der Grund dieser *synthetischen* Verbindung eines Subjektes mit einem ihm analytisch nicht erweislich zugehörigen Prädikate?

§. 293.

Deduktion der Synthesis.

Wir fanden für den Verstand, als ein Vermögen, das auf Objekte geht, auch einen objektiven Grund seiner synthetischen Grundsätze, nämlich die *Möglichkeit der Erfahrung*; die Möglichkeit des eigentlichen *objektiven Gebrauches* des Verstandes. — Die Vernunft geht nicht auf Objekte, sondern auf Erkenntnisse; ihr eigentlicher Gebrauch ist nicht objektiv, sondern *subjektiv*. Wir können also auch nur einen subjektiven Grund dieser synthetischen Verbindung suchen, und dieser ist die *Möglichkeit* des *subjektiven Vernunftgebrauchs*, oder auch die Möglichkeit der *Vernunft selbst*.

§. 294.

Vernunft ist das Vermögen der *Prinzipien*; nun ist aber die *innere* Bedingung eines Prinzipiums das *Unbedingtseyn* seiner Erkenntniss, seiner *durch sich* selbst gesetzten *Evidenz*, unzertrennlich von seiner *äussern* Bedingung, der Möglichkeit der *Zurückführung* aller Erkenntnisse, auf es. Unter der Voraussetzung nämlich, dass das menschliche Wissen unter *ein System* gebracht werden könne, oder welches eben so viel ist, unter der Voraussetzung, dass die Vernunft, *möglichen subjektiven Gebrauch* habe. Die Möglichkeit des subjektiven Vernunftgebrauches ist also der Grund der synthetischen Einheit des Subjektes und Prädikates im höchsten Grundsatze der Vernunft. Die systematische Einheit hat nur unter Voraussetzung jenes Grundsatzes, Gültigkeit und subjektive Realität.

§. 295.

Eintheilung der höheren Metaphysik.

Durch Vernunft wird *ein* Objekt vorgestellt, nämlich das *Subjekt* der Vernunft, das *vorstellende Ich*. Nun ist das Ich durch sich selbst gesetzt, durch es ist auch das Vorstellen gesetzt, und das Vermögen, sich selbst vorzustellen, Vernunft. Durch Vernunft überhaupt ist das *Bewußtseyn* des *Daseyns* eines absoluten Subjektes als *Dinges an sich* gegeben, aber das Bewußtseyn der *Bestimmungen* ist nicht nur durch Vernunft gesetzt, sondern die Bestimmungen sind auch nur *nach* Vernunftformen *denkbar*, das Subjekt ist sich also in seinen *Bestimmungen* nur als *Noumenon* gegeben.

§. 296.

Die ganze scientifische *immanente* Noumenologie hat also ein sehr enges Feld; ihr einziger Gegenstand ist das *vorstellende Ich*; und die wenigen Bestimmungen, die im Ich als Bedingungen seines Vorstellens gedacht werden müssen.

§. 297.

Mit desto grösserer Anmasung aber tritt die *transcendente* Noumenologie auf, welche den transcendentalen Grundsatz der Vernunft, transcendent braucht, und die *systematische Vernunfteinheit* und ihre Bedingungen als *konstitutive* Gesetze der Dinge an sich ansieht; da aber die scientifische Form ohne reellen Gehalt einen methodischen Traum nicht zu einem System von Wahrheiten zu einer *Wissenschaft* macht, so ist nicht die *Darstellung* der *transcendenten* Noumenologie an sich,

sondern

ſondern die *Auflöſung* des dabey obwaltenden dialektiſchen Scheines, der aber freylich zuvor in ſeinem blendenden Lichte hingeſtellt werden muſs, ein Gegenſtand der höheren Metaphyſik. Ein anderer Haupttheil der höheren Metaphyſik iſt alſo die *tranſcendentale Dialektik*; der aber nach der ſyſtematiſchen Ordnung *tranſcendentale Architektonik*, das iſt die Lehre von der *ſyſtematiſchen Vernunfteinheit*, ihren transzendentalen Prinzipien, und die Lehre der Deduktion ihrer unbeſtimmt objektiven Gültigkeit vorhergehen muſs; weil ſie den Schlüſſel zur Auflöſung des Widerſtreits tranſcendenter Ideen bey ihrem objektiven Gebrauche enthält.

Der höheren Metaphysik

I. Abtheilung.

Immanente Noumenologie.

I.

Transcendentale Psychologie.

§. 298.

Wir unterscheiden die *transcendentale Psychologie* von der *transcendenten Pneumatologie*. Jene ist die Lehre von den Bedingungen a priori, die das Selbstbewustseyn möglich machen. Sie untersucht die innern Bedingungen des Selbstbewustseyns, sie begründet die *rationelle Psychologie*, die Lehre von der *Darstellung* der *vorstellbaren* Bestimmungen des denkenden Subjektes nach Vernunftformen. Die *transcendente Pneumatologie* ist eine anmaſsliche Erweiterung der rationellen Psychologie; da die Bestimmungen unseres denkenden Subjektes 1) durch einen Gattungsbegriff *allgemein* genommen, auf *jedes* denkende Wesen bezogen, und 2) als Bestimmungen eines *Dinges an sich* genommen werden. Sie soll eine Wissenschaft a priori des innern Wesens eines Geistes *überhaupt* seyn.

§. 299.

Erste innere Bedingung des deutlichen Selbstbewusstseyns.

Das *Ich* (von dem wir hier noch nicht bestimmen, was es nach der Vorstellung ist), ist Ich durch das Bewusstseyn. Das Bewusstseyn ist die höchste Handlung (actio) des Ichs, und das Vorstellen seine höchste Funktion (actus). Das Ich ist also Ich, durch die Handlung des Vorstellens. Das Ich ist als Ich, durch sich selbst gesetzt.

Im *strengsten* Sinne ist das Ich nur im Subjekt des *Selbstbewusstseyns*; ich bin Ich, in so fern ich *mich* vorstellen kann. Das Ich ist ein Subjekt der Vernunft.

§. 300.

Die Setzung eines Dinges ausser dem Denken, heisst *Daseyn* *). Das innere Prinzip der Möglichkeit, *Wesen*. Das Daseyn des Ichs ist also durch sein Wesen gesetzt.

Man könnte einwenden; „das Wesen wäre nur die „negative Bedingung des Daseyns, die conditio „sine qua non; aber nicht der positive Grund. „Ferner sey Vorstellen eine Bestimmung des existi-„renden Ichs, und ein Attribut könne sein Sub-„jekt nicht hervorbringen, das ordine cogitandi „wenigstens *vor* dem Attribut gesetzt sey, das „habe selbst KARTESIUS nicht gewollt mit sei-„nem cogito *ergo* sum, worunter er nicht ver-„stand, dass durch das Denken als causa efficiente „das

*) Es ist hier nicht die Rede von der schematisirten Kategorie des Daseyns, von der äussern Relation eines Dinges zu meinem Verstande, vermittelst einer Anschauung, wiewohl der Begriff eines unsinnlichen Daseyns sinnleer, und daher nur negativ ist.

„das Seyn *gesetzt*, sondern dass durch das Bewusst-„seyn des Denkens das Seyn des Ichs *erkannt* „werde." — Wir antworten: die Rede ist nicht hier, ob das Ich *von* sich selbst sey; unter *Causa sui* denken wir so wenig etwas, als unter *Effectus sui* Wir bestreiten hier nicht, dass das denkende Subjekt seinen letzten Grund in Gott habe, und lassen da jede Vorstellungsart des Verhältnisses der Abhängigkeit unangefochten. Man mag, um den unsinnlichen Begriff der *Schöpfung* zu versinnigen, nach *stoischen* oder *Leibnitzischen* Metaphern sich ausdrücken. Die leblose Materie, ist sie einmal durch einen Stoss in Bewegung gesetzt, wird ewig fortbewegt, wenn sie nicht aufgehalten wird, eben weil sie *träge* ist, man kann also auch nicht sagen, der Körper bewegt sich active, er *erhält* sich *selbstthätig* in der Bewegung. Das Ich *ist* Ich, in so fern es *vorstellt*, es *existirt* als Ich dadurch, dass es *vorstellt*, nicht dadurch, dass es *vorgestellt* wird, wenn auch es richtig ist, dass es *ursprünglich* nur wirklich vorstellt, *weil* es im unendlichen Verstande Gottes *vorgestellt* wurde. Man setze diese Vorstellung seiner in Gottes Verstand, verbunden mit dem Akte der Schöpfung (unter den *bildlichen* Ausdrücken der Emanation, Fulguration), sey das für das vorstellende Ich, was der erste Stoss für den ruhenden Körper ist, so wird dadurch das Ich als vorstellend, und weil darin sein Wesen besteht, es ganz und vollständig *ausser* dem Verstande Gottes gesetzt; *es ist.* Aber selbst in diesem ersten Augenblicke des Seyns, kann das Ich nur vollständig seyn, indem es selbst *vorstellt:* Wie *setzt* nun das Ich sein Daseyn *fort*? Nicht wie die leblose Materie durch Nichtwirken, die ihr *zufällige* Bewegung, sondern durch *Selbstthätigkeit*, worin sein *Wesen* besteht, es setzt sein Daseyn als eines Vorstellenden durch sein Wesen, indem es vorstellt, und Vorstellen der Charakter des Ichs ist. Das Ich existirt also, setzt sich selbst ausser seinem Vorstellen, durch Vorstellen. Wir

können nur vom *Ich* beweisen, was Leibnitz von *jeder* Substanz beweisen zu können glaubte, daſs das *Wesen* der Substanz (substantiale forma), in der vis activa bestehe, und dadurch auch ihr Daseyn gesetzt sey, weil Leibnitz nie keine andere Wirkungen kannte, als Vorstellen und Bewegung, letztere aber in lauter äuſsere Relationen sich auflöst; so hielt er alle Substanzen für *vorstellende Wesen.* Wir kennen auch keine andere, nur hüten wir uns vor dem Schluſs: also *giebt* es keine andere! Unser Satz hat darum nichts gemein mit der Hypothese der *unbedingten* Selbstständigkeit der Grundwesen und ihrer ewigen Existenz (aseitas entium), wie sie Præmontval in der *Theologie de l'Etre*, und der Verfasser des *Systemes der Wesen* vorstellen.

§. 301.

Dem Ich kann nicht Existenz beygelegt werden, weil es *überhaupt ist.* Der Satz ist thavtologisch, sondern weil es *durch sich* (*nicht von sich* ens a se) selbst ist (gesetzt ist).

Einem Dinge, dem in *Beziehung auf uns* keine *Wirklichkeit* zukäme, das auf keine Art mit unserer Seynsart in realer Verbindung stünde, können wir noch *hypothetisch* Daseyn beylegen, in so fern wir annehmen, daſs es für sich selbst wirklich, wirkend, sich setzend sey, *Bewuſstseyn* hätte, gleichsam Bewegung um sich selbst; ja die Aufhebung aller äuſsern Wirklichkeit macht diese Setzung der innern zur nothwendigen Bedingung des Daseyns in Beziehung auf die *Denkbarkeit.* Hebten wir diese Bedingung auch auf, so täuschten wir uns eben so sehr, wenn wir doch Daseyn eines solchen Dinges *denken* wollten, als wenn wir uns in der Einbildung fortschreitende Bewegung eines Punktes in einem isolirten absoluten Raum vorstellen zu können glauben.

§. 302.

Im und durchs Selbstbewusstseyn ist das Subjekt von jedem Objekte unterschieden, und das innere Daseyn von jedem äussern unbedingt gesetzt.

§. 303.

Versteht man unter dem: „Ich denke“ die Handlung des Bewusstseyns überhaupt, so ist der Satz: „Ich denke, also bin Ich,“ transcendental, und zeigt nicht den logischen Erkenntnissgrund, sondern den objektiven Grund der Setzung des Daseyns an.

Das cogito, ergo sum, als logischer Erkenntnissgrund des Daseyns meines Ichs, wie es Kartesius (princ. phil. p. I.) nahm, ist freylich, wie Kant *Kr. d. r. V.* S. 422. *Not.* sagt: ein empirischer Satz, und hält den Satz: „Ich existire“ in sich, ihm braucht also auch kein höherer Obersatz: alles was denkt, existirt, wie doch Kant will, vorherzugehen, der aber auch wahr ist, denn er ist auch analytisch. Alles was wirklich denkt, ist des Kartesius Satz, heisst so viel als: „ego sum cogitans“ (Vergl. Spinoza princ. phil. Kartes. proleg. p. 4.); aber in dieser Bedeutung ist er auch über alle Einwendung Kants erhaben. Denn dass ich denke, und also ein denkendes Subjekt bin, zu diesem Bewusstseyn brauche ich nichts als Vorstellungen überhaupt, welcher Art sie auch seyen.

§. 304.

Diese Setzung des Ichs durch das Ich, in einem logischen Satze ausgedrückt, ist der Gegenstand des Urtheiles: *Ich* bin *Ich*.

§. 305.

Die *Setzung* des Ichs, welches in dem Urtheile: „Ich bin Ich" ausgedrückt werden kann, ist noch nicht das *Urtheil*, die bewuste Handlung des Selbstbewustseyns selbst. Jene ist die erste Handlung des Ichs in der Ordnung der *Bedingungen* ihrer Denkhandlungen; diese (die Handlung des Selbstbewustseyns) ist die höchste in der *Rangordnung* der Denkhandlungen. Die Handlung, wodurch *wirkliches* Selbstbewustseyn entsteht, ist ein Vorstellen, und zwar das höchste (dem Range nach); und muss von der Handlung, die die Bedingungen seiner Möglichkeit sowohl, als des Denkens *überhaupt* setzt, wohl unterschieden werden.

§. 306.

Zweyte innere Bedingung des deutlichen Selbstbewustseyns.

Dies ist die Trennung und *Unterscheidung* des gesetzten Ichs vom setzenden Ich, und die Beziehung des ersten auf das andere, durch einen *Denkakt* „Ich *bin* Ich."

§. 307.

Dieses Urtheil: „Ich *bin* Ich" drückt aber schon mehr aus, als jene logische Unterscheidung und Beziehung. Es drückt das *wirkliche* Bewustseyn aus, dass das Ich sich selbst gesetzt habe, dass das gegebene Objekt von dem gebenden Subjekt gesetzt sey, und dass der Unterschied zwar durch eine Handlung des Subjektes gesetzt, aber durch eine andere wieder aufgehoben sey; es drückt das Bewustseyn der *Identität* des Subjektes

in

in allem *Setzen*, ſelbſt in der Setzung ſeiner Selbſt aus. Zergliedern wir alſo dieſes Urtheil: Ich bin Ich, als die wirkliche Handlung des deutlichen Selbſtbewuſtſeyns, ſo können wir es faſslich ſo ausdrücken: „Ich" (das ſetzende Ich) *bin* Du (das geſetzte Ich) und Du biſt Ich. Dadurch wird die Verſchiedenheit als blos durch das Subjekt geſetzt, als Verſchiedenheit, die ſich auf etwas *objektiv nicht* Verſchiedenes bezieht, als *Identität* gedacht.

§. 308.

Identität iſt das erſte innere Merkmal des Ichs, aber auch *ausſchlieſsend*, ein inneres *objektives* Merkmal. Obſchon dieſes nur durch eine *Handlung* des Ichs, aber durch die erſte und nothwendige geſetzt iſt, durch die Handlung, die dem Setzen alles Objektes als Nicht-Ich, vorhergeht; es iſt darum objektiv, weil es nichts ausdrückt als die objektive Setzung des Ich durch ſeine eigne ſubjektive Handlung. Dem Objekte als Nicht-Ich, kömmt das Merkmal der *Verſchiedenheit* zu, in ſo fern es *nicht* das Ich iſt, dem das Merkmal Identität eigenthümlich iſt; und dem Nicht-Ich kommt das Merkmal, *Identität*, nur *logiſch*, beziehungsweiſe auf das Denken des Subjektes zu. Das Ich iſt identiſch, ſo fern es *denkt*, ſo fern es Ich iſt; das Nicht-Ich iſt identiſch, ſo fern es *gedacht wird*, ſo fern es alſo durch das *Ich geſetzt* wird. Identität iſt alſo für das Nicht-Ich ein *logiſches* Prädikat, für das denkende Ich ein *objektives*, es kommt ihm zu, ſo fern es denkt, ſo fern es Ich iſt. *Diverſität* iſt für das Ich ein *logiſches* Prädikat, in ſo fern es mit dem Nicht-Ich

verglichen

verglichen wird; für das Nicht-Ich ein *objektives*; es kommt ihm zu, in so fern es das Gedachte, das *Nicht-Ich* ist.

§. 309.

Das *Bewußtseyn* der *Identität* ist deutliches Selbstbewußtseyn, und die Vorstellung der Identität des vorstellenden Ichs mit dem Vorgestellten, ist ein Vernunftbegriff. Sie hat aber als Vernunftbegriff keine *unmittelbare* Beziehung auf ein Objekt, außer auf das Ich.

Dieser *Vernunftbegriff* der *Identität*, ist von der Identität, als dem *logischen* Begriffe des analytischen *Verstandes* wohl zu unterscheiden; und kann in Beziehung auf diesen, transzendental heißen, weil er die logische Gültigkeit dieses Verstandesbegriffes möglich macht. Ein Objekt hat Identität, so fern es *gedacht* wird, das Subjekt hat Identität, so fern es *denkt*. In dem „das Objekt ist" liegt nicht analytisch der Begriff Identität, wohl aber in dem „Ich denke." Wer aber doch jenes behauptet, bedenke nur, daß, indem er ein Objekt außer dem Denken, als *möglich* oder als *existirend* setzt, er es doch immer durch das *Denken*, und zwar nach dem Momente der Modalität setzt; das Objekt also im *Satze*: „das Objekt ist" wird durch die Handlung des Ichs gesetzt.

§. 310.

Der Begriff der *Diversität*, der dem Objekt, so fern es als Nicht-Ich vom Ich gesetzt wird, *eigentlich* angehörig ist, kömmt Ich wieder nur in Beziehung auf das Nicht-Ich zu, und ist also auch für das Ich nur *logisch*, nicht *transzendental* oder objektiv. Da aber die menschliche Denkart so geeignet ist, die Kenntniß eines Objektes, also auch das Ich als eines Objektes, nicht nur durch

innere Beſtimmungen, ſondern (reciproce) Beziehungen *auf andere* ſich aufzuklären, ſo gehört auch dieſer Begriff, aber nicht nothwendig, zum deutlichen Selbſtbewuſtſeyn.

§. 311.

Im deutlichen Bewuſtſeyn wird alſo das Subjekt als *vorſtellend*, und durch dieſes Prädikat als von der Vorſtellung und dem Objekte *unterſchieden* und *mit* ſich, als dem Vorgeſtellten, *identiſch* gedacht.

Die Unterſcheidung des Nicht-Ich, ſetzt die Setzung des Ichs voraus, der erſte Begriff eines *Objektes*, in Beziehung auf das denkende Subjekt, iſt negativ. Ich kann mir aber keine Negation, ohne die entgegengeſetzte Beziehung denken. In ſo fern iſt es ſicher, daſs die transzendentale Pſychologie nicht nur die rationale Pſychologie unmittelbar, ſondern mittelbar alle Theile der reinen Philoſophie begründet. — Hieher gehört die Berichtigung der Behauptung der *Karteſianer*, daſs die Idee der *Seele* dem Bewuſtſeyn mit mehr Klarheit und Ueberzeugung vorſchwebe, als die Vorſtellung des *Körpers;* das *Denken* muſs in der Ordnung des *Syſtems* dem *Gedachten* vorausgeſetzt werden, und dem Denken das denkende Ich. Aber daraus folgt noch nicht, ob nicht in der Ordnung der *Natur* das Ich erſt Bewuſtſeyn einer Vorſtellung, dann eines Objektes müſſe gehabt haben, und alſo nicht nur die Wirklichkeit, ſondern auch die Deutlichkeit des Selbſtbewuſtſeyns von der Wirklichkeit und Deutlichkeit der Vorſtellung eines Objektes abhange, wir alſo von der Anſicht des Aeuſseren zur Reflexion über das Innere angetrieben würden, obſchon die Reflexion nichts, was nicht ſchon ſelbſt zur Möglichkeit der Anſicht des Aeuſseren da ſeyn müſste, auffindet. Es gieng da etwas ähnliches vor, wie

wenn

wenn der Steuermann nach den *Sternen* sieht, um den Ort auf dem *Meere* zu erkennen, wohin sein Schiff verschlagen ist.

Herr Reinhold Th. d. V. V. S. 335. giebt die Erklärung der Möglichkeit der bewußten Identität bey dem *Unterscheiden* zwischen Objekt und Subjekt, das auch beym Selbstbewußtseyn vorgeht.

§. 312.

Identität des Ichs ist nicht durch logisches Denken hervorgebracht, sondern muss zur Möglichkeit des Vorstellens überhaupt vorausgesetzt werden.

Wir nennen die Bestimmungen eines Dinges, die den Begriff desselben möglich machen, *wesentliche* Bestimmungen *). Da diese innere Bestimmungen sind, so müssen sie analytisch aus dem *Begriffe* des Objektes gefolgert werden, wir müssen demnach am Faden der vier Urtheilsmomente, den Begriff des vorstellenden identischen Ichs näher bestimmen.

Das Ich ist vorstellend; durch dieses Prädikat bestimmt es sich selbst in seinem Unterschiede vom Nicht-Ich, das in seiner allgemeinsten und wesentlichsten Beziehung auf das Ich, das Vorgestellte ist.

Nun ist aber alle thätige Funktion des Ichs, als des Vorstellenden, bey der sinnlichen Vorstellung sowohl, als bey dem Begriffe das *Verbinden* des gegebenen Mannigfaltigen, in Einheit des

 Bewuſt-

*) Eine blosse Nominalerklärung, daſs keine Realdefinition vom inneren Wesen der Dinge möglich sey, haben die älteren Philosophen schon durch den bekannten Satz: *wir kennen die Wesen der Dinge nicht*, zugegeben.

Bewuſstſeyns. Aus dieſem ergeben ſich nun, nach den vier Momenten zu urtheilen, auch vier nähere Beſtimmungen des *identiſchen* Ichs, die dem Ich nicht zukommen, in ſo fern es *gedacht* wird; alſo nicht *durch* und *nach* den Denkformen, ſondern die ihm zukommen, in ſo fern es *denkt*, in ſo fern die Denkformen ſelbſt möglich ſind, es ſind alſo *transzendentale* Prädikate.

1) *Nach dem Momente der Quantität.* Das Ich hat *numeriſche* Einheit des Selbſtbewuſstſeyns. Ich der ich dachte, *bin* numeriſch identiſch mit dem Ich, der ich denke. Das *vorſtellende* und das *vorgeſtellte* Subjekt iſt identiſch, ich verbinde in dieſelbe Einheit des Bewuſstſeyns durch *einen* Akt das Merkmal Denken, und die eben ſo gegenwärtige Erinnerungsvorſtellung des Gedachthabens. Daſſelbe geht vor, wenn ich die Zukunft vergegenwärtige und dazuſetze: Ich der ich denken werde.

Ohne dieſe Einheit des identiſchen Bewuſstſeyns, oder welches in der Erſcheinung für daſſelbe gilt, ohne dieſe ununterbrochene Wiedererweckung deſſelben, wäre kein Schluſs, kein Urtheil, ja nicht eine Vorſtellung möglich. Dieſe *Einheit* des Selbſtbewuſstſeyns heiſst auch transzendentale, weil durch ſie die Möglichkeit des *Nicht-Ich* als eines vorgeſtellten *Mannigfaltigen*, welches in Einheit *verbunden* iſt, geſetzt iſt (1. Th §. 186.). Sie heiſst *numeriſche* Einheit, weil ſie die Setzung des Objektes, als des Nicht-Ich, und den Gedanken der beyderſeitigen Entgegenſetzung, als den Begriff des *Mannigfaltigen*, des *Vielen* möglich macht. Dieſe *numeriſche Einheit* kömmt dem Ich zu, und die

die *objektive* dem Gegenstand, welche letztere keine *wahre* Einheit ist (nach Leibnitzischem Ausdrucke), in so fern sie nicht numerische Einheit, sondern Einheit des vorgestellten *Mannigfaltigen* ist.

2) *Nach dem Momente der Qualität.* Das Ich ist *extensiv untheilbar.* Wäre die Einheit des Bewustseyns a priori eine quantitative Einheit, eine Verbindung des Vielen, so setzte diese Verbindung wieder eine andere Einheit des Bewustseyns voraus, welche die Verbindung möglich machte.

Diese untheilbare Einheit macht die Verbindung des *im Raume* gegebenen Mannigfaltigen möglich, so wie die numerische (identische, bleibende) Einheit im ersten Momente die Verbindung des in der Zeit Gegebenen. Daher nennt LEIBNITZ die Perception repraesentatio multitudinis in unitate (princ. phil. §. 14.).

3) *Nach dem Momente der Relation.* Das *Ich* ist auch als *gedachtes* Ich *immer* das *denkende.* Ich bin in meinem Denken das denkende *Subjekt.* Ich bin selbst im Denken meiner als eines *Gedachten* das *Denkende*; und denke mich nur mit dem Prädikate des Vorstellenden. Das Ich ist daher kein Begriff, der als Prädikat irgend ein Objekt bestimmen könne. Ich bin das *beharrliche* Subjekt meines wandelnden Denkens.

Das Ich, als logisches Subjekt, macht das Denken jedes *logischen Objektes* möglich, das als Gedachtes vom Denkenden unterschieden ist.

4) *Nach dem Momente der Modalität.* Aus dem, dass das Ich ein logisches Subjekt, und

und von jedem logischen Objekte unterschieden ist, folgt, dass mein objektives Daseyn von jedem objektiven Daseyn eines Gedachten unterschieden, und unbedingt ist.

Die *Existenz* des Ichs, als des *denkenden* Subjektes, macht das *Bewusstseyns des Daseyns* des Objektes möglich, in so fern dieses Bewusstseyn die *Vorstellung* des Objektes, und die Beziehung der Verstandesformen auf es voraussetzt. Wenn es auch richtig ist, dass existirende Dinge ausser mir nur das wirkliche Bewusstseyn meiner bestimmen können, wie KANT lehrt (Kr. S. 275). Durch das „Ich denke," wird das Daseyn des Ichs *gesetzt*, aber nicht *bestimmt*: das scheint unmöglich, denn ich kann nicht die Kategorie *Daseyn* auf etwas *Unbestimmtes* beziehen; die *Seynsart* wird nur durch die *Anschauung* des Objektes gegeben, welches ich durch die Kategorie *Wirklichkeit* denke. Dieses gilt ohne Ausnahme von dem Daseyn eines äussern Objektes. Daseyn überhaupt genommen, ist die Setzung eines Dinges an sich selbst, diesen Begriff gab KANT zuerst, im Werke: *einzig möglicher Beweisgrund* etc. §. 8. und hat ihn in seinem letzten kritischen Werke: *Kritik der Urtheilskraft* §. 76. ebenfalls so bestimmt. Könnte der Verstand der *Anschauung* entbehren, so wäre alles wirklich, was er vorstellt, gerade wie es HUME *über d. m. Natur.* 1. *Th.* 6. *Abschn.* will. Durch die Handlung: „Ich *bin* Ich," oder: „Ich denke," bestimmt die Spontaneität freylich nicht das von mir verschiedene Objekt selbst; aber *mein Daseyn* ist doch dadurch gesetzt; ob schon dadurch nicht durchaus bestimmt ist, *wie* ich bin. Allein dieses ist auch hier nicht nöthig, weil die *Art*, *wie* ich mein Daseyn bestimme, selbst *einzig* bestimmt, und von der *allgemeinen Art* das

Daseyn

Daſeyn eines äuſsern Objektes zu beſtimmen *verſchieden* iſt. Dieſe Art, *wie* ich *mein* Daſeyn ſetze, *beſtimmt* mich ſelbſt als eine *Intelligenz*.

II.

Rationale Pſychologie.

§. 313.

In der transzendentalen Pſychologie haben wir die Beſtimmungen des Ichs aus den weſentlichen Bedingungen des Denkens aufgeſucht; ohne uns anzumaſsen, es dadurch *objektiv* zu beſtimmen, ſo lieſsen wir es unbeſtimmt, ob das logiſche Subjekt des Ichs zuletzt, mehr als die Einheit des Bewuſtſeyns a priori, oder gar nur wie HUME ſkeptiſch räſonnirt, ein Haufen Vorſtellungen ſey, zu denen eine gegenwärtige Vorſtellung ein ſolches Verhältniſs hat, daſs ſie auf jene merklich einflieſst, und das Bewuſtſeyn erzeugt. In der rationalen Pſychologie beſtimmen wir das Ich *objektiv* aber durch *Vernunftbegriffe*, als *Noumenon*, ohne uns zu vermeſſen, dadurch das *Ding an ſich* erkennen zu wollen.

§. 314.

Die rationale Pſychologie iſt auf zwey Kardinalſätzen gebauet: erſtens das Ich, als Objekt, kann *nur* durch *Vernunft* vorgeſtellt werden; zweytens, es kann nur *nach* den *Vernunftformen*, alſo nicht wie es *an ſich* iſt, beſtimmt werden.

§. 315.

Das Ich als Objekt einer Vorſtellung kann nur *durch Vernunft* vorgeſtellt werden. Denn

Vernunft ist das Vermögen des Selbstbewustseyns. Soll der Verstand ein Objekt durch eine *Kategorie bestimmt* denken, so muss er sie unmittelbar auf eine Anschauung beziehen, welche der Repräsentant des Objektes ist, denn durch die Kategorie haben wir nur das Bewustseyn eines Objektes *überhaupt*. Nun aber wird das Subjekt nur dadurch als Subjekt vorgestellt, dass es als die Form einer Vorstellung *bestimmend* gedacht wird. Das Subjekt kann aber nur dadurch als das bestimmende gedacht werden, dass von ihm alle *Bestimmbarkeit* durch die *Form* geläugnet wird. Die Art das Subjekt zu denken, ist von der Art das Objekt zu denken specifisch *unterschieden*. Der *Verstand* denkt das Objekt, erstens dadurch, dass er es als das den *Stoff* der Vorstellung *Bestimmende* von der Vorstellung *unterscheidet*, dieses ist die *negative* Vorstellung eines Objektes *überhaupt*. Zweytens, dass er es als das durch den Stoff und Form der *Vorstellung Bestimmte*, als das Vorgestellte, denkt, indem er die Anschauung auf es beziehet; dieses giebt die *positive* Vorstellung des Objektes als eines bestimmten Objektes.

Sollte der Verstand das Subjekt vorstellen, so müsste ihm also eine Anschauung desselben gegeben werden. Diese Anschauung müsste widersprechende und sich daher aufhebende Bestimmungen haben; Bestimmungen des Vorgestellten und des Vorstellenden zugleich, eine Anschauung, die als Anschauung auf etwas von dem Anschauenden objektiv verschiedenes bezogen werden müsste, und die als Anschauung des Subjektes doch nur auf dieses positiv bezogen werden könnte. Das Ich müsste in der Selbstanschauung nach den Formen der

Anschau-

Anschauung *bestimmt* seyn, und sollte doch als Subjekt selbst, als das die Anschauung Bestimmende, durch die Anschauung gedacht werden, von der es als ihr Objekt bestimmt wurde.

§. 316.

Wir wollen (per impossibile) setzen, es gäbe eine Selbstanschauung, so wäre doch diese allein zum Selbstbewustseyn nicht hinlänglich; das Subjekt müsste durch den *Verstand* diese von sich als dem angeschauten Objekte *unterscheiden* (denn die Gesetze der Verstandesfunktionen sind allgemein, und richten sich nicht nach einer besondern Anschauung): um sich aber von der Anschauung zu unterscheiden, müsste es sich als das *Anschauende*, und als nicht von der Anschauung *bestimmt*, sondern als ihre Form *bestimmend* denken. Zufolge der Voraussetzung, sollte es sich *positiv* als das in der Anschauung *Gegebene* vorstellen, und die Anschauung also *positiv* auf es bezogen werden, es müsste sich also zugleich, als von der Form der Anschauung bestimmt, und als von ihr nicht bestimmt, sondern als bestimmend denken. Das Subjekt würde also wirklich nicht durch die Anschauung *erkannt*, denn die *wirklichen* Bestimmungen der Anschauung müssten von dem Subjekte geläugnet, und sie könnten nicht wie bey dem Denken eines Objektes *positiv* auf es bezogen werden. Der Verstand kann also das Subjekt nicht erkennen, weil es keine Selbstanschauung und keine positive Beziehung derselben (wenn es eine gäbe) auf das Subjekt geben kann. Soll also das Ich vorstellbar seyn, so kann es nur von dem von

Sinnlichkeit unbedingten Vermögen, der Vernunft, und durch einen von der Anschauung unbedingten Begriff, eine *Idee*, vorgestellt werden.

Hier muss eine Schwierigkeit gehoben werden. Ich kann durch den Verstand das Objekt von der Anschauung nicht unterscheiden, ohne a priori eine Vorstellung (einen Begriff) vom Objekte überhaupt zu haben, der die Unterscheidung möglich macht: ist aber das Objekt nicht in einer *bestimmten Anschauung* gegeben, so kann ich auch das Objekt *überhaupt* nicht besonders *bestimmen*. Denn die Handlung der *Unterscheidung* stellt mir das Objekt nicht als *bestimmt* vor, weil *dieselbe* Handlung bey dem Denken eines *jeden* Objektes vorgeht. Es scheint also, dass auf gleiche Art eine Vorstellung a priori, der subjektiven Einheit der Möglichkeit der Unterscheidung des Subjektes von der Vorstellung und dem Vorgestellten vorhergehen müsse; und, da sie sich auf ein bestimmtes *einzeles* Objekt, das Ich, beziehen soll, so müsste sie zuvor auf eine *Anschauung*, oder eine gleichgeltende individuelle Vorstellung bezogen werden. — Der Unterschied aber ist dieser: Das Ich, als das Subjekt des a priorischen Selbstbewusstseyns muss aller Vorstellung, selbst der Selbstanschauung vorausgesetzt werden; als *Ich* muss es sich unmittelbar ohne alle Vorstellung gegeben seyn. Beyde, die Vorstellung und das Ich, als bewusster Gegenstand, sind dem Ich *unmittelbar* im Bewusstseyn gegenwärtig. Damit die Vorstellung Vorstellung, und das Ich das Vorstellende sey, dazu gehört keine neue Vorstellung des Ichs und der Vorstellung; durch das „Ich denke", ist mir nicht das Nicht-Ich so *einzeln* und *bestimmt* gegeben, wie das *Ich*, und eben darum ist Anschauung zur Bestimmung des Objektes in seiner Individualität so nothwendig, als für die *Bestimmung* des Subjektes, in seiner *Individualität* entbehrlich und unmöglich.

§. 317.

§. 317.

Die *Unterscheidung* des Subjektes von der Vorstellung ist 1) eine *positive* Bestimmung desselben, und 2) eine Handlung der Vernunft.

1) Das Objekt ist in seiner *positiven* Bestimmbarkeit durch die *Anschauung* gegeben; die Anschauung wird nach ihrem Stoffe, der die Form der Vorstellung angenommen hat, auf es bezogen. Da die objektive Einheit auf die Anschauung bezogen wird, so wird sie auf die wirkliche, vom Stoffe unzertrennliche Form, und auf den in der Vorstellung wirklichen von der Form unzertrennlichen Stoff bezogen. Indem das Objekt von der *Anschauung* unterschieden wird, wird es als das *Vorgestellte überhaupt*, und nur *negativ* gedacht, also noch nicht erkannt; indem die Anschauung auf es bezogen wird, wird es als dieses Vorgestellte bestimmt, und *positiv* gedacht (erkannt).

Indem das *Subjekt* von der Vorstellung unterschieden wird, wird es als das *Vorstellende* gedacht, und dadurch ist es durchaus von jedem Vorgestellten, und auch von jedem andern Vorstellenden, das in meinem Bewustseyn nur in der Qualität des Vorgestellten vorkommen kann, unterschieden, also positiv bestimmt; die Bestimmung *überhaupt*, ist hier eine *vollständige* individuelle Bestimmung, weil das Prädikat vorstellend das *Einzige* Prädikat ist, das durch theoretisches Denken von dem Ich ausgesagt werden kann, es aber auch

durch-

durchgängig von allem andern Vorstellbaren unterscheidet.

2) Die Bestimmung des Ichs durch das Prädikat *vorstellend* ist *unmittelbar* und durch *Vernunft*. Denn:

Das Prädikat Vorstellend kommt in keiner Anschauung vor; das was in der Anschauung dem Subjekte angehört, ist die Form, aber die Form, wie sie *wirklich* in der Anschauung ist, wird mit dem Stoffe auf das vom Subjekte *unterschiedene* Objekt bezogen; da nun keine Anschauung das Vermittlende ist, so wird das Ich *unmittelbar* als Subjekt mit dem Prädikate vorstellend gedacht. Das Vermögen aber im Objekt, das nicht in der *Anschauung* gegeben werden kann, durch einen *Begriff unmittelbar* zu denken, ist *Vernunft*: also kann das Subjekt nur durch Vernunft vorgestellt werden.

Der Verstand bezieht die objektive Einheit unmittelbar auf eine *Anschauung*, und mittelst dieser auf das, durch die Anschauung gegebene *Objekt*. Die Vernunft bezieht die subjektive Einheit unmittelbar auf das *Ich*, und *denkt* also unmittelbar das Subjekt als ein Objekt seines Denkens, durch das Prädikat vorstellend.

§. 318.

Die Vorstellung des Subjektes, in so fern dieses als *etwas bestimmt* Vorstellend gedacht wird, ist eine Vorstellung a posteriori, in so fern es als Vorstellend *überhaupt* gedacht wird, eine Vorstellung a priori, eine Idee im strengsten Sinne.

Im

Im ersten Falle wird das Subjekt gedacht als das Objekt, dem *diese bestimmte* Vorstellung angehört, als das bestimmt Vorstellende, die Vernunftidee des absoluten Subjektes hat hier durch dieses empirische eine *Einschränkung*.

Im zweyten Falle wird das Subjekt gedacht, als das absolute Subjekt *des Vorstellungsvermögens überhaupt*, aber als solches kann es nicht sich vorstellen, wenn es nicht sich a priori das was ihm angehört, die *Formen* der *Receptivität* und *Spontaneität*, vorgestellt hat; dadurch wird die Einschränkung wieder aufgehoben und gedacht, dass *alle* mögliche Vorstellungen, von denen das Subjekt Bewusstseyn haben kann, auf eine und dieselbe Weise von ihm, ihrer Form nach vermittelt sind.

Der Stoff dieser Vorstellung a priori ist a priori seiner Möglichkeit nach, in den Formen der Spontaneität und Receptivität bestimmt, seiner *Wirklichkeit* nach, von der höchsten Spontaneität, Vernunft, der Receptivität *gegeben*, und an dem gegebenen Stoff die Form der subjektiven Einheit hervorgebracht. Die Receptivität heisst, in so fern sie von der *Spontaneität* affizirt wird, *formelle*; in so fern diese formelle von der höchsten Spontaneität affizirt wird, *rationelle* Receptivität.

§. 319.

Nähere Bestimmungen des vorstellenden Subjektes durch Vernunftformen.

Die Idee des *Unbedingten* ist durch die Vernunftformen, nach den drey transzendentalen Funktionen der Vernunft, die sich in den drey logischen Schliessformen offenbaren, bestimmbar.

Das

Das Unbedingte als *Prädikat*, auf den Begriff des *Subjektes* bezogen, giebt die Idee des absoluten Subjektes; auf den Begriff des Grundes; bezogen, die Idee des absoluten Grundes auf den Begriff der Gemeinschaft bezogen, die Idee der absoluten Gemeinschaft. Diese drey Kategorien werden durch Verbindung mit der Idee des *Absoluten* über alle Sinnlichkeit erweitert, und sind nun nicht mehr Verstandes-, sondern Vernunftbegriffe.

§. 320.

Das vorstellende Subjekt, als solches durch Vernunft nach der Idee des Absoluten bestimmt, wird als *absolutes Subjekt* gedacht.

Ein absolutes Subjekt ist ein solches, das nur als Subjekt, nie als Prädikat eines andern logischen Subjektes gedacht werden kann; das logische Subjekt des Denkens wird als *reales* Subjekt durch Vernunft gedacht.

Der Begriff, der ein Subjekt ausschliesend nur als Subjekt bestimmt, ist der Begriff einer *Substanz* (in der reinen Kategorie).

Das vorstellende Subjekt kann also nur als denkbare *Substanz* gedacht werden, die *Vorstellkraft* hat. Das Prädikat „*Vorstellend*" bezogen auf das absolute Subjekt, als Accidenz, auf die denkbare Substanz, begrenzt die ganze nothwendige so bestimmte Denkbarkeit des Ichs (als *Noumenon*) durch theoretische Vernunft.

Der Begriff der denkbaren Substanz muss auf das Noumenon „*Ich*" eben so nothwendig objektiv bezogen werden, als der Begriff der erkennbaren Substanz auf einen anschaulichen Gegenstand

ſtand der Erfahrung, auf ein Phänomenon. Ein Objekt muſs beharrlich ſeyn, wenn es möglich ſeyn ſoll, es von ſeinen *flieſsenden* Beſtimmungen, und von der eben ſo vergänglichen Anſchauung zu unterſcheiden; es muſs Subſtanz ſeyn. Das Ich muſs *nur* als abſolutes Subjekt beſtimmbar ſeyn, wenn es möglich ſeyn ſoll, es von allem logiſchen Subjekte im Urtheile zu unterſcheiden. Die Kategorie der erkennbaren Subſtanz, bezogen auf Objekte, macht das *Erkennen*, die Kategorie der denkbaren Subſtanz, bezogen auf das Subjekt, das *Denken* ſelbſt (§. 312.) möglich. Dieſe denkbare Subſtanz iſt auch nur durch bloſses Denken, und durch kein anſchauliches Schema beſtimmbar. Sie iſt nichts als die analytiſche Entwiklung des abſoluten Subjektes, und deſſen Begriff auf einen *realen Gegenſtand*, das Ich, bezogen. *Real* muſs das Subjekt ſeyn, das der formale Grund aller Realitas Phaenomenon der Sinnenobjekte iſt.

§. 321.

Das vorſtellende Subjekt, als *Subjekt der Vernunft*, durch Vernunft nach der Idee des Abſoluten beſtimmt, wird als *Subjekt* einer *freyen Kraft* gedacht.

Als Subjekt das *überhaupt* vorſtellt, muſs das Ich als vorſtellende Subſtanz gedacht werden, dieſe Subſtanz kann als *vernünftige* Subſtanz nur als unbedingte Kauſalität, als Subjekt einer freyen Kraft, gedacht werden, denn Vernunft iſt das Vermögen unbedingter Spontaneität. Das Subjekt wird aber als *frey* gedacht, wenn es als *unbedingte* Urſache einer Wirkung gedacht wird; nun iſt aber dieſe keine andere, als die Vernunfteinheit, weil jede andere Einheit nicht die *unbedingte* Wirkung der Spontaneität iſt.

Das

Das Subjekt der Vernunft wird alſo als abſoluter Grund der Vernunfteinheit gedacht. Wenn ich mich als *anſchauend* denke, ſo denke ich *mich* in ſo fern nicht frey; *reflektire* ich nun über dieſes *Denken* meiner ſelbſt, ſo denke ich mich als das *Ich*, das ſich ſelbſt vorzuſtellen vermag, *frey*; indem das Objekt, das mich zum Denken beſtimmt, das Ich ſelbſt iſt.

Dieſe Vernunfteinheit als *theoretiſche*, iſt zwar abſolute Einheit, indem ſie Produkt der höchſten Spontaneität iſt; die in ſo fern unbedingt iſt, als ſie ihrer Möglichkeit nach, von keiner höheren abhängt, aber durch die Möglichkeit iſt ihre *Wirklichkeit* noch nicht geſetzt; der Vernunft muſs zu ihrer Realiſirung *Stoff* vorgehalten werden, der ihr *gegeben* wird, und das Geſetz, wie ſie ihre Form *hervorbringt*, iſt ihr nach dem Geſetz, wie der Stoff *gegeben* wird, beſtimmt.

Auf das Subjekt der theoretiſchen Vernunft, als ſolches kann alſo die Idee des *abſoluten* Grundes zwar, aber nicht im *ſtrengſten* Sinne bezogen werden.

§. 323.

Zergliedern wir die Vernunftidee des abſoluten Grundes im *ſtrengſten* Sinne, ſo verſtehen wir darunter eine Kauſalität, die den *Stoff* und die *Form* des Geſetzten hervorbringt; die zur Wirklichkeit nur der *Möglichkeit*, die in nichts *auſser* der Vernunft gegründet iſt, bedarf; die den Stoff *giebt*, *um* die Form zu verwirklichen. Die Vernunft, die nicht nur handelt, indem ſie an dem *Gegebenen* die Form hervorbringt, ſondern die

durch

durch freye Setzung der Form den Stoff selbst hervorbringt, heisst *praktische Vernunft.* Die Idee des absoluten Grundes im *strengsten Sinne* kann nur auf das Subjekt, als das Subjekt der *praktischen Vernunft* bezogen werden, und das Subjekt der praktischen Vernunft kann nicht anderst, als absolute freye Kausalität gedacht werden.

§. 323.

Aus der doppelten Rücksicht, in der die Idee des absoluten Grundes auf das Subjekt bezogen wurde, folgt schon, dass die Idee der absoluten *Gemeinschaft* auch eine doppelte Beziehung auf das Subjekt habe, eine *theoretische* und *praktische.*

In der *theoretischen Beziehung* wird eine Zusammenstimmung der Erkenntnisse im Reiche der Wahrheit gedacht, 1) *negativ*, dass keine der anderen widerspreche, 2) *positiv*, dass *alle* durch *ein* Prinzipium verbunden werden; diese Harmonie wird *unbedingt* gedacht, wenn eine *jede* Erkenntniss im System ihre durch *alle* andere Erkenntnisse bestimmte Stelle hat. Diese Idee ist die Idee der *systematischen Einheit*, hat aber auch nur für eine Wissenschaft im strengsten Sinne, und folglich nur für Erkenntnisse a priori statt. Zur empirischen Erkenntniss ist nur eine Annäherung dieser Idee, in der Zusammenreihung und Unterordnung derselben möglich.

Diese Idee gilt unter der Voraussetzung, dass dasselbe Subjekt, das Sinnlichkeit und Verstand besitzt, auch *Vernunft* habe, welche die Begriffe

unter Principien, ſo wie der Verſtand die Anſchauungen unter Begriffe, bringt.

In der *praktiſchen* Beziehung wird eine Zuſammenſtimmung der Handlungen eines Subjektes unter einander, und mit den Handlungen anderer Subjekte nach den praktiſchen Vernunftideen gedacht. Alſo eine Gemeinſchaft der Heiligen im Reiche der Gnade.

Dieſe Harmonie kann nur unbedingt gedacht werden, wenn die Maxime des einzeln *Subjektes* ein Geſetz der allgemeinen Vernunft ausdrückt. Dieſe Idee iſt die Idee der moraliſchen Willenseinheit, und iſt nur durch gute Handlungen realiſirbar.

Dieſe Idee gilt nur unter der Vorausſetzung, daſs die Subjekte Vernunftweſen ſind, und die reine praktiſche Vernunft des einen Individuums mit jener des andern identiſch iſt.

Ueber die rationelle Pſychologie leſe man vorzüglich Reinhold Th. d. r. Vern. §. XL. XLI. LXXXIII. Die Idee eines moraliſchen Reiches, ſcheint zuerſt Augustinus im geſchicht- und gedankenreichen Werke de *civitate Dei* in Gang gebracht zu haben. In neuern Zeiten wurde ſie vorzüglich von Leibnitz in princip. phil. und princip. de la nature et de la grace wieder in einem neuen, und ſeinem Syſteme eignen Geſichtspunkte dargeſtellt.

Der höheren Metaphysik

II. Abtheilung.

transzendentale Architektonik.

§. 324.

Architektonik, ist die Wissenschaft, ein Aggregat von Kenntnissen *überhaupt* unter wissenschaftliche Form zu bringen, also die Wissenschaft von der wissenschaftlichen Form überhaupt. Sie macht einen Haupttheil der logischen Methodenlehre aus, indem sie die Regeln giebt, wie die Erkenntnisse, reine sowohl als empirische, unter einen Grundsatz gebracht werden, wie sie einander gründen und beleuchten. Sie hat also zum Zwecke, wie in das Chaos menschlicher Erkenntnisse Licht, Ordnung und Zusammenhang gebracht werden könne.

§. 325.

Die *logische* Methodenlehre handelt nun von den Bedingungen eines Systemes *überhaupt*, und nimmt ihre Sätze aus den Bedingungen des *logischen* Vernunftvermögens. Ihre Sätze sind daher nur *formal*, sie betreffen die Form der Wissenschaft *überhaupt*, und sind daher für *jede* Wissenschaft *konstitutiv*; in so fern wir die Wissenschaft selbst als einen *logischen* Gegenstand betrachten.

§. 326.

Ausser dem logischen Vernunftvermögen giebt es auch ein *transzendentales* Vermögen der Vernunft,

nunft, und dieses Vermögen muss auch die Quelle gewisser transzendentaler Prinzipien seyn. Diese Sätze wollen wir zum Unterschiede von der formalen *materiale* nennen. Allein das einzige Vermögen, dessen materiale Sätze *konstitutiv* sind, und auf Objekte gehen, ist der transzendentale Verstand. Diese Prinzipien der Vernunft können also nicht auf Objekte gehen, können nicht konstitutiv seyn; da sie doch *material* sind, so können sie nur angeben, wie der *Stoff* des Systemes *aufgefunden* werden soll, sie müssen *regulativ* seyn.

§. 327.

Da aber der Begriff eines regulativen Prinzipes die Möglichkeit seiner *objektiven Gültigkeit*, und der *Befugniss* seiner Anwendung bey sich führt, so müssen wir beydes untersuchen. Die Lehre von dem *regulativen* Gebrauch der Vernunftprinzipien a priori, und deren Gültigkeit in Beziehung auf *Naturerkenntnisse* heisst *transzendentale Architektonik*.

§. 328.

Die transzendentale Architektonik hat es nicht mit einem System *überhaupt*, sondern mit dem Systeme der *Natur* zu thun; in wie fern dieses nicht *nach der Beobachtung* eingerichtet wird, sondern, in wie fern selbst die Beobachtung angestellt werden soll, um die empirischen Erkenntnisse zu ordnen, und ihnen grösstmöglichste Erweiterung zu verschaffen.

Diese Lehre ist hier am rechten Orte, nicht nur darum, weil ihre Prinzipien aus der *Vernunft*

 entsprin-

entſpringen, ſondern weil ihre Darſtellung den Schlüſſel zur Auflöſung des dialektiſchen Vernunftſcheines enthält, ſo wie das Miſsverſtändniſs der ſyſtematiſchen Einheit, und ihr transzendenter Gebrauch (Beziehung auf Dinge an ſich) der Grund dieſer Vernunfttäuſchung iſt. — Die transzendentale Vernunftprinzipien, ſind wie die Verſtandesgeſetze von *empiriſchem* Gebrauche; aber ſie gehen nicht wie dieſe, auf *Erfahrungsgegenſtände*, ſondern auf die *empiriſchen Erkenntniſſe. Wie* und *warum*! wird nun unterſucht.

§. 329.

Die ſubjektive Vernunfteinheit iſt entweder eine *individuelle*, und beſtimmt das Ich, als ein Individuum, wovon wir gehandelt haben, oder eine *univerſelle*, und beſtimmt den *Inbegriff* und *Zuſammenhang aller* Erkenntniſſe des Subjektes, von der wir nun handlen werden.

I.

Bedingungen der ſyſtematiſchen Einheit.

§. 330.

Der höchſte Grundſatz der Vernunft: (§. 292. und 319.) erfodert zur Möglichkeit der ſyſtematiſchen Einheit:

1) Eine *unbedingte* Erkenntniſs, ein logiſches *Subjekt*, das als Subjekt *durch ſich ſelbſt* beſtimmt iſt, mithin auch ſeine Form, und ſein Prädikat beſtimmt, und daher unmittelbare und unbedingte *Evidenz* bey ſich führt.

2) Dieſe unmittelbar evidente Erkenntniſs muſs der *höchſte* und *abſolute Grund* aller *Einſicht* in

in die Wahrheit der gesammten Erkenntnisse seyn.

3) Dieser Grund muss allen möglichen *Stoff* der Erkenntnisse *unter sich* enthalten. Der Inhalt aller Erkenntnisse muss durch seinen Inhalt bedingt seyn; durch ihn müssen alle Erkenntnisse unter einander *Gemeinschaft* haben, und in Beziehung ihrer näheren oder weitern Begründung durch ihn einander ihre Stelle bestimmen.

§. 331.

Die Bestimmungen sind nichts anders, als die Beziehungen der absoluten auf die systematische Einheit; die Deduktion ihrer Gültigkeit beruhet auf der Möglichkeit der Vernunft, als eines Vermögens zu *begreifen*, auf einer analytischen Entwicklung dieses Vermögens, und ihres obersten Grundsatzes.

§. 332.

Diese Bedingungen sind nur logische Bedingungen der *Analysis*, und machen es möglich, den *subjektiven* (logischen) Werth einer Erkenntniss, ihre *Wahrheit*, *Gründlichkeit* und *Evidenz* in Beziehung auf das denkende Subjekt zu bestimmen; sie geben an, wie jede Erkenntniss auf ihren Grundsatz zurückgeführt werden soll. Die Möglichkeit der systematischen Einheit ist dadurch noch nicht *völlig* bestimmt. Diese fodert auch umgekehrt Bedingungen der Möglichkeit, wie *synthetisch* der Grundsatz zu bestimmterer Erkenntniss verwandelt werde, und wie man vom Grundsatze zur einzelen Erkenntniss absteigen

könne.

könne. Es müssen auch Bedingungen geben, die es möglich machen, den *objektiven* Werth einer Erkenntniss *nach ihrem Gehalte* zu bestimmen.

§. 333.

Der höchste Grundsatz giebt die *Grenze* (den *Umfang*) des Inhalts aller möglichen Erkenntnisse, aber nicht *den Inhalt selbst* an. Er ist der Mittelpunkt, von dem alle Klarheit ausgehet, und in Beziehung auf welchen der *Ort* jeder Erkenntniss relativ in Ansehung der Wahrheit und Einsicht bestimmbar ist, aber durch den Mittelpunkt ist noch nicht der Inhalt des Zirkels selbst, der alle bestimmbare Orte sowohl, als auch alle bestimmte Räume (den gesammten Inhalt) in sich begreift, gegeben.

§. 334.

Die Gemeinschaft, von der wir oben (§. 331.) redeten, ist bloss in Beziehung auf den Grundsatz als Mittelpunkt der Wahrheiten, nur eine *örtliche* und einseitig, und setzt, um ihre Gültigkeit zu rechtfertigen, irgend eine *reale*, eine Gemeinschaft des *Gehaltes* der Erkenntnisse voraus; die dann wechselseitige, also *wahre* Gemeinschaft ist; denn in Beziehung auf den Grundsatz hangen Wahrheiten nur mit ihren Gründen und Folgen zusammen: in der realen Gemeinschaft, wo die Stelle einer Erkennsniss in Beziehung auf *alle* bestimmt seyn soll, müssen auch die *koordinirten* Sätze einander bestimmen; das können sie nun nicht durch ihre Gründe und Folge, es muss hier auf den Gehalt Rücksicht genommen werden.

Die Vernunft bedarf also eben so nothwendig die Idee des *möglichen Inhalts* aller Erkenntnisse (des ganzen Zirkels), als der Idee des Grundsatzes (des Mittelpunktes).

§. 335.

Durch die *zweyte* Bedingung (§. 330.) des absoluten Grundsatzes, ist zugleich bestimmt, dass das logische Subjekt des Grundsatzes sich selbst sein Merkmal seyn müsse, indem ich durch *Analysis* jedes Merkmal von ihm trenne, woraus denn auch folgt, dass der Grundsatz unmittelbar evident seyn müsse. Die Vernunft bedarf nur einen Grundsatz der *Synthesis* der Prädikate, wie sie dem Grundsatz Erkenntnisse, die er nicht *in* sich *enthät*, *unterordnen* könne.

Dieser Grundsatz heisst in so fern *objektiv*, als er den Werth der Erkenntniss, ihrem *Inhalte* nach, der auf die Bestimmung eines Objektes geht, bestimmbar macht; seine Anwendung ist aber auch nur subjektiv und *logisch*, weil er doch nur auf die *Erkenntnisse* geht.

§. 336.

Der absolute Grundsatz der *Analysis* ist durch jede mögliche Erkenntniss bestimmbar, denn jede mögliche Erkenntniss muss auf ihn zurück geführt werden können; er selbst muss in jeder Erkenntniss enthalten seyn. Der entgegengesetzte Grundsatz der Synthesis aller Prädikate muss hingegen alle mögliche Erkenntniss selbst *bestimmen*: jedes mögliche Prädikat muss *in ihm* enthalten seyn.

§. 337.

§. 337.

Durch den Gegenstand, auf den sich der absolute Grundsatz bezieht, ist der Stoff des Bestimmbaren *überhaupt*, der Stoff des höchsten *Begriffes*, gegeben. Durch den Gegenstand, auf den sich der entgegengesetzte Satz bezieht, muss der *Stoff* zu *jeder* Bestimmung, der Stoff zu *allen* Prädikaten, gegeben seyn.

§. 338.

Der Begriff, der im höchsten Grundsatze der Analysis gesetzt ist, muss kein positives Prädikat ausser eins enthalten, und keins von der möglichen Synthesis ausschliessen, ausser die Verneinung des in ihm Gesetzten. Der Begriff im Satze der Synthesis der Prädikate, muss alle Prädikate enthalten, und darum kein neues synthetisch aufnehmen können.

§. 339.

Der *Gegenstand*, auf den sich das Subjekt des höchsten Grundsatzes (der Analysis), der höchste *Begriff*, bezieht, muss selbst der höchste Begriff, also der *Gegenstand überhaupt* seyn.

Der Gegenstand, auf den sich der Satz der möglichen Synthesis bezieht, muss durch den *Begriff durchgängig* bestimmt seyn, denn er schliesst jede mögliche fernere Bestimmung und Bestimmbarkeit anderstwoher aus. Der Begriff eines durchgängig bestimmten Gegenstandes ist der Begriff eines *Individuums*.

§. 340.

Nun ist jeder *Begriff* in Ansehung dessen, was er nicht in sich enthält, unbestimmt, und kein

Begriff ſtellt daher ein Individuum dar, als einen durchgängig beſtimmten Gegenſtand. Ein Begriff kann alſo nicht anderſt ein Individuum vorſtellen, als in ſo fern er ſelbſt durch das Merkmal der abſoluten Totalität des *Allbefaſſenden* gedacht wird, als er ſelbſt zu einer Idee durch Vernunft erhoben wird.

Der Gegenſtand einer Idee, die darum ein Individuum beſtimmt, weil ſie alle weitere Beſtimmbarkeit durch Syntheſis neuer Merkmale ausſchlieſst, heiſst *Ideal der reinen Vernunft.*

Es iſt eine bemerkungswerthe Amphibolie zweyer ganz entgegengeſetzter Begriffe; des allgemeinſten Begriffes von einem Dinge *überhaupt*, und des einzig individuellen Begriffes des abſoluten durch ſich ſelbſt beſtimmten Dinges. Wir finden dieſes ſchon in des Raymundus de Sebonda theologia naturalis, in Spinoza's *Ethik*, und in Malebranche Recherche de la vérité. Leibnitz vertheidigt letztern gegen du Tertre ganz wohl, daſs er unter dem *Etre en général*, das *Etre infini* abſolu verſtanden habe (T. II. p. 216.); aber was berechtigt dieſe Männer zu dem ungeheuren Sprung?

II.

Von dem Vernunftideale.

§. 341.

Der Gegenſtand, der durch eine Vernunftidee als Individuum durchgängig beſtimmt iſt, heiſst *transzendentales* Ideal, weil (nicht er, ſondern) ſeine *Idee* vorausgeſetzt werden muſs, um darnach den objektiven Gehalt jeder Erkenntniſs, und alſo

alſo auch die poſitiven Prädikate jedes Dinges durchgängig zu beſtimmen.

Es iſt eine lobenswerthe Maxime, die manchen Forſcher zur Entdeckung mancher Wahrheiten leitete: hinter den *Irrthümern* groſser Männer immer miſskannte *Wahrheit* vorauszuſetzen. MALEBRANCHE ſagt: *nous voyons tout en dieu.* AUGUSTINUS, *deus eſt ad mentem ut lux ad oculum.* LEIBNITZ in der Abhandlung: *de cognitione verit.* ſagt von dieſer Meynung: *quae utique vetus eſt ſententia et ſi ſano ſenſu intelligatur, non omnino ſpernenda.* Im Briefe an RAIMOND über des Pater DU TERTRE Widerlegung des MALEBRANCHE ſagt er: il eſt donc bon de conſidérer que non ſeulement dans le ſyſteme du P. MALEBRANCHE, mais ençore dans le mien, dieu ſeul eſt l'objet immediat externe des ames exerçant ſur elles une influence réelle. Man vergleiche, was er am Ende des examen des princ. du P. MALEBR., und was MALEBR. ſelbſt über die unmittelbare Idee des Unendlichen, des Etre en général, und des Begriffes, *Beſtimmen,* ſagt, recherch. de la vérit. T. II. l. III. c. 6. Die *Kritik d. r. V.* entdeckte den letzten Grund dieſer paradoxen Meynungen.

§. 342.

Nach dieſem Zwecke muſs das Vernunftideal ferner gedacht werden:

1) *Nach dem Momente der Qualität.* Als ein *einziges* Weſen, weil ſein Begriff ſchon die Mehrheit ausſchlieſst (*ens unicum*).

2) *Nach dem Momente der Qualität.*

a) Als das *allerrealſte* Weſen (*ens realiſſimum*), als ein Weſen, das abſolute Realität, ohne Schranken hat, in Beziehung, auf welches andere

andere Dinge dadurch mannigfaltig bestimmt sind, also eine mehr und minder eingeschränkte Realität an sich tragen.

b) Als einfaches Wesen (*ens simplex*). Es kann nicht von eingeschränkten Wesen zusammengesetzt seyn, deren jedes jenes schon voraussetzt.

3) *Nach dem Momente* der Relation.

a) Als absolutes Subjekt, das kein Prädikat von etwas anderm ist, sondern in dem alle reale Prädikate gegründet sind (*ens summum*), als *selbstständiges* Wesen.

b) Als absoluter Grund seiner selbst, als *Urwesen* (*ens originarium*), als *absoluter Grund* aller Wesen (*ens entium*).

c) Der Begriff des *Wesens aller Wesen* ist noch nicht vollständig durch die Idee des absoluten Grundes des *Daseyns* der Dinge bestimmt; das Wesen aller Wesen muss noch den *Inbegriff* aller Realitäten (positiven Bestimmungen) der Dinge in sich fassen, so dass alle mögliche Bestimmungen der Dinge, nicht nur ihrem Daseyn nach, von ihm als oberstem Grunde, sondern ihrem Inhalte nach, von ihm als dem *realsten* Wesen, bedingt gedacht werden.

4) *Nach dem Momente der Modalität* als das nothwendige Wesen, dessen *Daseyn* nicht *äusserlich* bedingt seyn kann, sondern durch seine innere *Wesenheit* gesetzt ist (*ens necessarium*.

Vergl. KANT's einzig möglichen Beweisgrund zur Demonstration des Daseyns Gottes.

§. 343.

Der Begriff von einem realſten Weſen, nach dieſen Vernunftformen beſtimmt, iſt der *deiſtiſche* Begriff von *Gott*.

KANT Kr. d. r. V. S. 599. f. f. vom *transzendentalen Ideale.*

Es giebt alſo nur zwey Gegenſtände von der Vernunft, als *individua Noumena* gedenkbar: das vorſtellende Ich, *noumenon immanens*; und der Inbegriff alles vorſtellbaren Realen, Gott, *noumenon transcendens*. Das *Daſeyn* des Ichs, iſt durch die Möglichkeit vorzuſtellen gegeben. Die Möglichkeit des geſammten Vorſtellbaren ſetzt die *Idee* des realſten Weſens voraus. Die *Karteſianer*, LEIBNITZ, und neuerlich MENDELSSOHN in ſeinen *Morgenſtunden* verſuchten es, auch das *Daſeyn* Gottes aus ſeiner *logiſchen Möglichkeit* zu erweiſen, welches unmöglich iſt. Man kann nur *uneigentlich* die Welt ein *Noumenon* oder ein compoſitum noumenorum nennen. Denn zum Begriffe eines Noumenon (*Idee*) gehöret auch das Merkmal, das den Begriff zur Idee erhebt, das Merkmal des *Abſoluten*. Da nun die Welt nicht *ein* abſolut einfaches Ding iſt, ſobald ſie vom *Ich* und Gott unterſchieden wird, ſo muſs ſie entweder als endlich oder als unendlich gedacht werden (das Urtheil muſs disjunktiv ſeyn, weil logiſch vom Gegenſtande, und zwar vom Gegenſtande an ſich geurtheilt wird). Der Begriff *Endlich* iſt *limitativ*, und ein *Verſtandesbegriff*. Denkt man die Welt als *unendlich*, in ihrer extenſiven Gröſse, ſo kann ſie nicht als *ein Ganzes* gedacht werden; ſie hat daher nicht einmal in Gedanken kollektive Einheit, es fehlt mithin auch im Begriffe die Einheit des Gegenſtandes: LEIBNITZ ſagt daher ſehr richtig (op. T II. p. 267.), de eſſentia numeri lineae et *cujuscunque totius* eſt eſſe terminatum. Hinc etſi magnitudine infinitus eſſet mundus, unum totum non eſſet.

§. 344.

§. 344.

Der Begriff des allerrealsten Wesens, wird zur möglichen Erkenntniſs der durchgängigen Bestimmung eines Dinges vorausgesetzt. Jedes Ding als Individuum ist durchgängig bestimmt, und unterscheidet sich dadurch von einem *Begriffe*, der durch zwey entgegengesetzte Prädikate bestimmbar ist; jedes Ding aber ist nur in so fern durchgängig bestimmt, als von *allen* möglichen Prädikaten der Dinge, verglichen mit ihrem entgegengesetzten eins ihm zukommen muſs. Um also die durchgängige Bestimmung eines Dinges zu *erkennen*, muſs man alle mögliche Bestimmungen erkennen, folglich den Inbegriff aller Möglichkeit in der Idee voraussetzen.

Zur Möglichkeit, die Dinge durchgängig in der Erkenntniſs zu bestimmen, bedarf die Vernunft nur den *Begriff* des realsten Wesens, nicht die Voraussetzung seiner *Existenz*. Daſs aber der Gegenstand selbst so gerne von der Vernunft gesetzt wird, kömmt daher. Es ist ein Gesetz des Verstandes, an dem gegebenen Mannigfaltigen der Sinnlichkeit objektive Einheit hervorzubringen; und von der Anschauung zum Gegenstande überzugehen. Das Bewuſstseyn des Gegenstandes ist gewöhnlicher und natürlicher als das Bewuſstseyn der Vorstellung, welches gleichsam durch ein reflexes Vorstellen erweckt werden muſs. Die Denkformen sind ferner objektive Naturgesetze; steht nun die Vernunft nicht unter der Disciplin der Kritik, so nimmt sie Erfahrungsgegenstände für Dinge an sich, und Vernunftbegriffe für nothwendige Bestimmungen der Objekte, und faſst nach demselben Erkenntniſstriebe das Mannigfaltige der Vernunftidee in objektive Einheit, und denkt das *Ideal* als wirklichen Gegenstand.

III.
Wechſelſeitige Beziehung der Vernunftideen des Ichs, und des realſten Weſens.

§. 345.

Die Vernunft, als das Vermögen der Prinzipien, geht nicht auf Objekte; und ihr Gebrauch iſt ihrer Beſtimmung nach, *immanent*. Das *Daſeyn* des *Ichs* wird nicht von der Vernunft erkannt, ſondern muſs ihrem möglichen Gebrauche vorausgeſetzt werden: aber eine, und zwar nur eine einzige Beſtimmung der Seynsart des Ichs, wird durch Vernunft gedacht, das Prädikat, „vorſtellend." So wie die Setzung des *Ichs* im Bewuſtſeyn die Setzung des *Nicht-Ich* möglich macht (weil alle Negation nur in Beziehung auf ihre entgegengeſetzte Bejahung denkbar iſt): ſo kommt dem Nicht-Ich, in Beziehung auf das *vorſtellende* Ich, die allgemeinſte Beſtimmung „vorſtellbar" zu. Durch die höchſte Handlung des Ichs, das Vorſtellen, iſt alſo die innere und äuſsere Bedingung eines höchſten, abſolut erſten Grundſatzes aller Wiſſenſchaft geſetzt, indem dieſelbe *Handlung* den *Mittelpunkt* und den *Umfang* des Kreiſes des menſchlichen Wiſſens, ſetzt.

Wir können erſt *hier* vollſtändig erweiſen, was wir im *erſten Theile* bey Aufſtellung des erſten Grundſatzes der Philoſophie (§ 36 — 43. u. 54 — 56.) ohne weitſchweifig und unverſtändlich zu werden, nicht thun konnten. Die Vernunft bildet a priori die Idee eines höchſten Grundſatzes; aber durch den *Begriff* deſſelben, und ſeiner inneren und äuſseren Bedingungen iſt *er* noch nicht ſelbſt *geſetzt*. Die Vernunft muſs alſo verſchiedene *Verſuche* machen, manche Sätze mit ihrer Idee zuſam-

zusammen halten, um zu finden, ob sie den Bedingungen entsprechen, und der Gegenstand dem Begriffe adäquat sey.

Hier fängt nun die Schwierigkeit an: wie weis ich, wenn ich einen Satz habe, der der innern Bedingung der unmittelbaren Evidenz entspricht, ob es nicht noch auch einen andern Satz gebe, der auch diese Bedingung erfülle, und vielleicht für die äussere Bedingung (die *Begründung* aller andern Sätze) noch tüchtiger sey?

Wie kann ich ferner von der Erfüllung der äusseren Bedingung gewiss seyn, ohne dass ich alle Erkenntnisse auf ihn zurückgeführt habe; und da eine vollständige Induktion unmöglich ist, wie kann dieses ohne ein System geschehen, das aber die Gewissheit des Grundsatzes schon voraussetzt? Um aus diesem Zirkel zu kommen, müssen wir untersuchen, ob nicht die Bestimmungen des ersten Prinzipes, nach der Idee, die die Vernunft davon bildet, auch zugleich *Regulative* (Leitungsregeln) für die Vernunft sind, nach denen sie die Richtung nehmen muss, den Gegenstand ihrer Idee aufzusuchen; und so ist es denn auch in der That. KARTESIUS schien der innern Bedingung des absolut ersten Grundsatzes nachgegangen zu seyn, und er fand, dass das Fundament alles Wissens nicht ausser dem Ich liegen *könne*. Er konnte aber, da er das *Daseyn* des Ichs anstatt seiner ersten *Handlung* und Bestimmung (das *Vorstellen*) setzte, sich nicht in die zweyte *äussere* Bedingung, in die *Allgemeinheit* des Grundsatzes zum Behufe der möglichen *Ableitung aller* anderen Sätze finden, die er auch darum für entbehrlich hielt. Der letzte § giebt den Grund an, *warum* das *Reinholdische* Prinzip, der Satz des Bewusstseyns, *ausschliessend* der höchste Grundsatz der Philosophie sey, und *allein* seyn *könne*. Das Bewusstseyn der Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit muss jeder Vernunftüberzeugung als solcher inhäriren; und diese Forderung konnten wir erst hier erfüllen. Alles

Vorstell-

Vorstellbare ist bedingt, so fern es *vorstellbar* ist, durch die Formen des Ichs, so fern es *vorstellend* ist.

Einen wichtigen Einwurf macht hier selbst ein kritischer Philosoph, Herr Professor FICHTE in der Abhandlung: *über den Begriff der Wissenschaftslehre* S. 61. Seine Worte sind: „*Die Re-„flexion, welche in der ganzen Wissenschafts-„lehre, in so fern sie Wissenschaft ist, herrscht, „ist ein Vorstellen; daraus aber folgt gar nicht, „dass alles, worüber reflektirt wird, auch ein Vor-„stellen seyn werde.*“ (Das folgt auch nicht nach „unserm Grundsatze.) „*In der Wissenschaftslehre „wird das Ich vorgestellt, es folgt aber nicht, dass „es bloss als vorstellend, blos als Intelligenz „vorgestellt werde.*“ (Das *Bewustseyn* meiner auch als *Person* ist doch durch ein *Vorstellen* meiner als Person gegeben, und die *Vorstellung* meiner als Person ist wieder nur nach Gesetzen des Vorstellungsvermögens denkbar, wenn ich mir darunter etwas denken will.) „*Das Ich, als philosophi-„rendes Subjekt ist unstreitig nur vorstellend, „das Ich, als Objekt des Philosophirens, könnte „wohl noch etwas mehr seyn.*“ (Wohl das Subjekt als moralische *Person*, wird auch durch das Prädikat *handelnd* gedacht, aber, wenn wir schon nicht wie die Leibnitzische Schule, alle Kräfte des menschlichen Geistes auf *Vorstellkräfte* durch unsern Grundsatz zurückführen wollen; so bleibt es doch aus der Analysis des moralischen Bewustseyns unwidersprechlich, dass die Person selbst *als* Person nur in so fern handelt, als sie *Intelligenz* ist, als sie *vorstellend* ist. Denn soll eine freye und gute Handlung, keine *blinde* und gesetzlose seyn, so *muss* sie nach der *Vorstellung* eines absoluten Zweckes hervorgebracht seyn. Wir bemerken noch, dass jede Handlung des Geistes, so fern von ihr Bewustseyn möglich ist, sie nach den Vorstellgesetzen bestimmt seyn muss. Die Materie ist etwas anders, als die Anschauungsformen, Raum und Zeit, und doch kann sie nur

 nach

nach diesen vorgestellt werden, und alle ihre erkennbaren Kräfte sind nur so mancherley Arten der *bewegenden* Kraft. Eben so ist das moralische Handeln mehr als bloſses Vorstellen, aber das Mehr muſs doch selbst seiner Beschaffenheit gemäſs, und nach den Vernunftformen vorgestellt werden, so wie der denkbare Grund seines Daseyns auch eine Vernunftidee ist.) „*Das Vorstel-„len ist die höchste und absolut erste Handlung des „Philosophen, als solchen; die absolut erste Hand-„lung des menschlichen Geistes könnte wohl eine „andere seyn. Daſs es so seyn werde, ist vor aller „Erfahrung vorher schon darum wahrscheinlich, „weil sich die Vorstellung vollkommen erschöpfen „läſst, und ihr Verfahren durchgängig noth-„wendig ist; mithin einen letzten Grund seiner „Nothwendigkeit haben muſs, der als letzter „Grund keinen höheren haben kann.*“ (Eben darum paſst der Begriff der Vorstellung zum höchsten Begriffe, wovon alle Philosophie ausgehen muſs: der letzte Grund der Vorstellung müſste doch auch erschöpft seyn. Die Philosophie fängt bey einem Unbegreiflichen an, und endet bey einem andern. Wäre das erste absolut Unbegreifliche, oder welches eins ist, das Unvermittelte, als vermittelt nur vorstellbar, so könnte es sich nicht als letzter Grund uns im Bewuſstseyn darstellen, und wir hätten dieselbe Aufgabe zur Auffindung seines ferneren Grundes.) „*Unter dieser „Voraussetzung könnte eine Wissenschaft, die auf „den Begriff der Vorstellung aufgebauet ist, zwar „eine höchste nützliche Propädeutik der Wissen-„schaft; aber sie könnte nicht die Wissenschaft „selbst seyn.*“ (Doch gesteht der scharfsinnige Mann ja selbst ein (S 61.), daſs die Form der Wissenschaft ihrem Stoffe beständig voreilt, aber noch mehr, das Resultat der Philosophie ist ja, daſs alles a priori Wiſsbare nur *Form* ist, der Stoff aller unserer Erkenntniſs nur in der Form, die uns angehört, uns gegeben werde, und der formlose Stoff für uns im ewigen Dunkel bleibe,

er

er ist nicht viel mehr als das Chaos bey den ältesten Cosmogenien, doch bedürfen wir seiner negativen Vorstellung, weil wir wissen, daſs unser Verstand nicht erschaffen kann.)

§. 346.

Stellen wir uns den Inbegriff menschlicher Erkenntnisse unter dem Bilde eines Zirkels vor, so ist durch das Ich, und den Satz, der seine höchste Handlung, das Vorstellen, ausdrückt, zwar, wie wir oben angaben, der Mittelpunkt positiv, und seine äuſserste Grenze negativ bestimmt. Aber selbst die Möglichkeit, diesen Mittelpunkt und diese Grenze zu setzen, postulirt einen gegebenen *Raum*, und dieser ist die Idee des *realsten Wesens*, in dessen Inbegriff wir selbst das Prädikat vorstellend (als gegründet oder als wirklich), wie zusammen gefaſst denken. Die Vernunft scheidet von dem Gegenstande dieser Idee, durch das Prädikat: *unendlich*, *allerrealst*, alle Begrenzung ab, und denkt also selbst die Sphäre alles *Vorstellbaren* nur als *einen* bestimmten endlichen Kreis in diesem unendlichen Raum. Nicht zwar zum Behufe eines positiven Gebrauches, denn was über dem Vorstellbaren liegt, ist *in dieser Beziehung* leerer Raum, doch zur Verhütung eines Misbrauches, um anzugeben, daſs, wo für *uns* nichts *erkennbar* ist, nicht daraus folge, da sey in jeder *Hinsicht* leerer Raum.

Wir wissen es wohl, es ist der streng abgewogenen Bedingung einer präcisen Darstellung eines Systemes eigen, sich bildlicher Ausdrücke zu bedienen. Aber sollen wir da nicht von dem Gesetze eine Ausnahme machen dürfen, wo der logischen Deutlichkeit durch die ästhetische eher aufgeholfen

wird, als Abbruch geschieht? Woher sollen wir unseren abgezogensten Begriffen *Sinn*, und folglich *Verständlichkeit* verschaffen, als durch Beyspiele, und woher diese nehmen, als aus der Erfahrung (s. KANTS *Abhandlung: „was heisst, sich im Denken orientiren?*" in der *Berliner Monatsschrift* VIII. B. 4. St.). Das Bild, das wir hier aufstellen, ist so auffallend ähnlich, dass es unsere Wahl rechtfertigen wird. Der Raum ist einig, und alle bestimmte Räume sind nur Einschränkungen eines und desselben Raumes; er ist unendlich, er ist nicht aus Theilen zusammengesetzt. Eben so ist es mit der Idee des realsten Wesens, es ist nicht ein *zusammengesetztes* Eins und Alles (ἓν καὶ πᾶν), sondern es ist *ein einiges* Wesen, und die andern Wesen sind durch Negationen, also durch eingeschränkte Realitäten von ihm unterschieden (vergl. KANT *Kr. d. r. V.* die Stelle S. 39. mit 609). Daher auch nicht nur KANT S. 609. um den Begriff der *Bestimmung* eines endlichen Dinges durch den Begriff des realsten Wesens bildlich vorzustellen, das Beyspiel von einer Figur nimmt, sondern auch dasselbe schon SPINOZA an verschiedenen Orten, besonders epist. XLI. und LEIBNITZ T. II. p. 216. gebraucht haben. Ja die Aehnlichkeit ist so *täuschend*, dass sie selbst der scharfsehende HEMSTERHUIS für *Identität* nahm. Er sagt, das einzige unendliche und schlechterdings unbedingte Reelle ist der Raum, er ist eins; er hat keine Theile, er begreift alles Wirkliche und alles Mögliche in sich; ohne dass das Wirkliche und Mögliche einen Theil seiner Wesenheit ausmachten. S. *vermischte phil. Schriften, Leipz.* 1782. 2. *Th.* S. 219.

§. 347.

Rationales Schema.

Die Vorstellung des Verfahrens der Vernunft, die Idee des Ichs, und die Idee des realsten Wesens

wechsels-

wechſelweiſe auf einander zu beziehen, nennen wir *rationales Schema.*

Da durch den Mittelpunkt das Ich, als Vorſtellenden, auch die Endpunkte des Kreiſes alles Wiſſens (das Nichtvorſtellbare), geſetzt ſind, ſo wird dadurch der unendliche Inbegriff aller Realität ſehr eingeſchränkt, in dieſem unendlichen Raume eine *beſtimmte* Figur, der beſchränkte Kreis unſerer *möglichen* Erkenntniſſe, gezogen.

§. 348.

Das rationale Schema iſt nichts anders, als eine bildliche Vorſtellung des *Syſtemes* überhaupt, auf das die Vernunft hinſehen muſs, die Idee der ſyſtematiſchen Einheit an irgend einem wiſſenſchaftlichen Stoffe *auszuführen.*

§. 394.

Das rationale Schema iſt daher nicht, wie die Schemata der Verſtandesbegriffe von objektivem und *konſtitutivem,* ſondern nur von ſubjektivem und *regulativem* Gebrauche. Das heiſst: es dient nicht, die Erkenntniſs *eines* Objektes möglich zu machen, und iſt nicht ein nothwendiges Merkmal *einer Erſcheinung*, ſondern es dient nur den *geſammten* Verſtandesgebrauch in Beziehung auf die *allbefaſſende* Erfahrung nach einer Vernunftidee zu leiten, um die Erkenntniſsmaſſe zu erweitern und zu ordnen.

§. 350.

Die aus dem rationalen Schema abgeleiteten Prinzipien ſind demnach auch keine *Naturgeſetze*,

die auf die nothwendige Beschaffenheit eines Objektes gehen, sondern *Maximen* der *Vernunft*, nach denen sie ihren spekulativen Zweck, Einheit und Zusammenhang in die empirischen Kenntnisse zu bringen, ausführt.

§. 351.

Den reinen Verstandesbegriffen konnte nur, so wie sie allgemein sind, ein *Schema* (die Vorstellung eines *allgemeinen* Verfahrens der Einbildungskraft, den Begriffen, wo sie bestimmt angewendet werden sollen, ihr Bild zu verschaffen), aber kein bestimmtes *Bild* selbst untergelegt werden. Allein das Schema war doch eigentlich und adäquat, weil *wirklich* die Gegenstände, worauf die Kategorien bezogen werden, in einer nach Raum und Zeit bestimmten *Anschauung* gegeben werden. Die Idee des allerrealsten Wesens, ist zwar auch ein Begriff; aber da er allen weitern Umfang ausser ihm ausschliesst, so ist er auch nicht ferner bestimmbar, und er ist der Begriff eines Individuums. Diesem individuellen Begriffe kann auch eine *individuelle* Vorstellung, die Vorstellung des unendlichen Raumes, untergelegt werden. Aber da der unendliche Raum nicht, wie sich einige fälschlich vorstellen, eine Bestimmung des realsten Wesens ist, so wie doch im Gegentheil alle sinnlichen Gegenstände im Raume und in der Zeit erscheinen, und diese erfüllen; so ist dieses Bild des realsten Wesens kein *eigentliches*, sondern nur ein *analoges* Bild: es ist aber darum im Gebrauche nicht minder wichtig, weil wir eben daher die drey regulativen Prinzipien der *Einheit*, *Mannigfaltigkeit* und *Kontinuität* ableiten, und

in

in einer *analogen* Anſchauung darſtellen können; wie wir bald (§. 354) ſehen werden.

§. 352.

Es ſind uns in dem *rationellen Schema* drey Merkmale gegeben: Die Idee des *Mittelpunktes*, des *Umfanges* und des *Inhaltes*. Die Beſtimmung der zwey erſten Stücke iſt lediglich eine Funktion der Vernunft, ſo wie wirklich die Idee des vorſtellenden *Ichs* ein reines Erzeugniſs der Vernunft iſt. An der Idee des Inhaltes hat nur die Vernunft das Verdienſt der Form, indem der Verſtand nicht nur das Vermögen der *Begriffe* überhaupt iſt, ſondern auch das Vermögen der *Synthesis* der Begriffe zur Vorſtellung eines beſtimmten Objektes, wodurch dann dem Objekte ſein *Inhalt* beſtimmt wird. Hier erweitert nun die Vernunft, durch das Denken des Unendlichen (eine ihrer Formen), die mögliche Syntheſis über alle Grenzen des Verſtandesgebrauches.

§. 353.

Aus dieſer Betrachtung ziehen wir zwey wichtige Folgen:

1) Daſs die Beziehung einer gegebenen Erkenntniſs *auf den Grundſatz* nur die Beſtiedigung eines *bloſsen* Intereſſe der Vernunft, die *formelle* Wahrheit und Ueberzeugung, zum Zwecke hat.

2) Daſs die Beziehung einer gegebenen Erkenntniſs *auf den geſammten Inbegriff aller Erkenntniſſe*, ein durch *Vernunft* beſtimmtes Intereſſe des *Verſtandes* (dem der Erkenntniſs-

trieb beywohnt), zu erfüllen hat, nämlich die durchgängige Bestimmung des *Objektes der Erkenntniss* und die *reelle* Wahrheit derselben.

Hätten wir bloss Verstand ohne Vernunft, so würde kein Zweifel und keine Ueberzeugung Statt haben, eine Vorstellung mögte ästhetisch deutlich oder dunkel seyn, und die Erkenntniss mögte viele Merkmale, oder wenige von dem Objekte angeben. Eine Erkenntniss an sich und isolirt, kann keins von beyden bewirken, sie muss durch Vernunft nicht objektiv auf Gegenstände, sondern subjektiv auf eine andere Erkenntniss, deren *Wahrheit* schon wieder durch Beziehung auf eine dritte bewährt ist, und so fort bis zum ersten an sich evidenten Grundsatz bezogen werden. Je einfacher ein Satz, je näher er dem Grundsatze liegt, desto *eher* ist der blos logische Vernunftzweck erreicht. Dem Verstande wohnt ein *Erkenntnisstrieb* bey, und dieser geht auf Bestimmung des Objektes. Eine durch Erfahrung gewitzigte Beurtheilungskraft lehrt ihn bald, dass die Erkenntniss des Gegenstandes durch *eine* Anschauung noch nicht erschöpft ist, und dass ihr *Inhalt* um so mehr bestimmt wird, jemehr *mannigfaltige* Merkmale ihm durch *verschiedene* Anschauungen desselben Objektes zugeführt werden; den Erkenntnisstrieb bestimmt also das Bedürfniss der *Mannigfaltigkeit*. Diesem Erkenntnisstriebe ein Regulativ zu geben, bildet nun die Vernunft die Idee des *absoluten* Inhaltes alles Realen, als des gemeinschaftlichen Korrelates aller möglichen Bestimmungen, in Beziehung auf welches der Forscher wenigstens seine Erkenntniss der durchgängigen Bestimmung des Objektes *annähern* kann.

§. 354.

§. 354.

Durch das rationale Schema der transzendentalen Ideen des Ichs, und des realsten Wesens, sind a priori drey transzendentale synthetische Prinzipien der Vernunft, zum Behufe der systematischen Einheit gegeben.

1) In Beziehung aller Erkenntniss auf das *Ich*, das Prinzip der *Einheit: Alle Erkenntnisse müssen unter einem höchsten Grundsatze stehen.*

2) In Beziehung auf das realste Wesen das Prinzip der *Mannigfaltigkeit: der Grundsatz kann auf unendliche Erkenntnisse bezogen werden, deren jede eine eben so verschiedene Einschränkung der Vernunftidee des realsten Wesens ist.*

3) In Beziehung des möglichen *Ueberganges* von der Einheit zur grösstmöglichsten Mannigfaltigkeit, das Prinzip der *Kontinuität: in jeder Erkenntniss giebt es nicht nur ein Merkmal, das sie mit allen gemein hat,* (nach dem ersten Prinzipe), *und ein Merkmal, das sie von allen andern unterscheidet* (nach dem zweyten Prinzipe), sondern *auch ein Merkmal, das sie mit einigen andern ausschliessend gemein hat.*

§. 355.

Diese drey transzendentale Prinzipien der systematischen Einheit, begründen eben so viele logische Prinzipien, als:

1) Das logische Prinzip der *Gattung* (lex homogenitatis), welches bey der grössten Mannig-

faltigkeit *Identität* postulirt. *Die Mannigfaltigkeit der Individuen schliesst nicht die Identität der Art aus, und alle Arten stehen unter höheren Gattungen, und diese unter einem höchsten Geschlechte.*

2) Das logische Prinzip der *Arten*, (lex specificationis), welches bey der Identität der Gattung, die höchste *Verschiedenheit* der Arten postulirt. *Das höchste Geschlecht hat seine Gattungen; diese ihre Arten; diese ihre Unterarten, und so fort.*

3) Das logische Prinzip der *Affinität*, der verschiedenen Arten zu einander (lex affinitatis), welches bey aller Verschiedenheit der Arten, eine *Verwandtschaft*, und einen *steten* Uebergang von einer zur andern postulirt. *Alle Verschiedenheiten der Arten grenzen an einander, und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung.*

Das erste Prinzip ist eine Maxime des *Witzes*, der Aehnlichkeit bey aller Verschiedenheit sucht; das andere des Scharfsinnes, der Verschiedenheit bey aller Aehnlichkeit voraussetzt; das dritte, ein Vereinigungsprinzip, das beyde in gehöriger Zucht und im Gleichgewichte hält. (S. KANT *Kr. d. r. Vern.* S. 676—696.).

IV.

Von den regulativen Prinzipien.

§. 356.

Begriff.

Wir verstehen unter einem *regulativen* Vernunftprinzipe eine Regel für das *denkende Subjekt*,

jekt, wornach es in Auffammlung und Ordnung feiner *Erkenntniffe*, fich richten foll.

§. 357.

Regulative Prinzipien find alfo *Maximen* der Vernunft, und bezwecken die Beförderung ihres Intereffes, nämlich in den mannigfaltigen Stoff unferer empirifchen Erkenntniffe, *fyftematifche* Einheit zu bringen.

Die Grundfätze des reinen Verftandes find *konftitutiv*, fie find fo viele Arten der *objektiven Einheit*, machen die *Erfahrung* möglich, und drükken aus, was im *Objekte* nothwendig *ift*. Die Grundfätze der reinen fpekulativen Vernunft find *regulativ*; fie find fo viele Leitungsregeln, die *fyftematifche Einheit* hervor zu bringen; gehen auf *Gründlichkeit* und *Vollftändigkeit* empirifcher Erkenntniffe, und drücken aus, wie ich in der möglichen Erfahrung die Objekte *beobachten* foll. Z. B. Das *Gefetz der Kontinuitæt aller Veränderung* ift *konftitutiv*, denn es ift eine unmittelbare Folge des *Naturgefetzes* der Kaufalität einer Urfache in der *Zeit*; ohne jenes Gefetz ift die Veränderung nicht möglich. Das dritte logifche Vernunftprinzip, das Gefetz der Kontinuität der Formen, würde als konftitutives Gefetz genommen, fich felbft widerfprechen, und feinen Gebrauch in der Erfahrung unmöglich machen. Zwifchen zwey Arten würde eine unendliche Anzahl Unterarten, die doch alle wirklich abgetheilt, und in ihren Individuen als einzele Gröfsen beftimmt wären, alfo eine *vollendete Unendlichkeit* vorausfetzen. Bey jenem konftitutiven Gefetze verhält es fich ganz anderft, denn da ift die Zeit nicht wirklich abgetheilt, fondern fie ift *fliefsend*.

§. 358.
M ö g l i c h k e i t.

Die Frage über die *Möglichkeit* der regulativen Prinzipien ist die Aufgabe über die mögliche Uebereinstimmung der *Formmäſsigkeit* des gesammten *Inbegriffs* der Erfahrung mit den *Prinzipien* der *systematischen Vernunfteinheit*. Denn der Begriff eines Regulatives schlieſst den Begriff seiner Anwendbarkeit, und folglich seiner objektiven Gültigkeit, in sich.

Nun folgt zwar aus einem *empirischen* Begriffe, als solchem, seine objektive Gültigkeit auf Erfahrung analytisch, denn er ist aus der Erfahrung genommen; aber reine transzendentale Begriffe und Ideen fordern immer eine *Deduktion* ihrer Anwendbarkeit auf ein Feld, woraus sie nicht entsprungen sind.

Die *Rechtmäſsigkeit* des Gebrauches der Prinzipien der Vernunft, als regulativer Prinzipien (quaestio juris), muſs unabhängig von der Erfahrung, daſs sie wirklich mit gutem Glücke gebraucht worden sind, deduzirt werden, denn sie gehen nicht nur jedem wirklichen Systeme vorher, sondern die Vernunft postulirt auch objektiv an die Natur Vernunftmäſsigkeit, sie fodert, und setzt voraus, daſs ihr System nach solchen Prinzipien errichtet, nicht ein leeres künstliches Gedankenspiel ohne Gegenstand sey: die **Deduktion** muſs also *transzendental* seyn.

§. 359.

Transzendentale Deduktion der regulativen Prinzipien.

Die transzendentale Deduktion eines reinen Begriffes ist zweyerley; entweder zeigt sie, dafs der Begriff in der Erfahrung *ostensiv* sey; dafs er eine nothwendige Beschaffenheit *im Objekte* setzt und ausdrückt; oder sie zeigt, dafs er *hevristisch* ist, dafs er ein nothwendiges Gesetz in der *Vernunft* ausdrücke, die Beschaffenheit der Objekte darnach *aufzusuchen.*

Dafs von spekulativen Vernunftprinzipien keine Deduktion ersterer Art möglich sey, ergiebt sich direkte aus dem Vernunftgebrauch überhaupt, der nur auf das *Subjekt* geht, und indirekte, weil, wenn man ein solches Vernunftprinzip, z. B. das der Kontinuität der logischen Formen auf die Erfahrung mit voller Strenge als *konstitutiv* brauchen wollte, es sich selbst aufheben würde.

In der Deduktion zweyter Art mufs zugleich gezeigt werden, *dafs*, und *warum* diese *hevristischen* Grundsätze auch objektive Gültigkeit im Allgemeinen haben, weil sie sonst keine Regulative wären.

Wir können das Verhältnifs beyder Arten von Begriffen und Prinzipien bildlich so ausdrücken: Der Verstand giebt die Gesetze, welche die Erscheinungen realmöglich machen. Empirisch empfängt er wieder von der Erfahrung, was er a priori ihr gegeben hat, das Bewufstseyn von Gegenständen, und seinen darin realisirten Formen; er würde sich aber in die Menge von Gegenständen, die ihm in verschiedenen Zeiten und Räumen gegeben werden, nicht zu finden

wissen,

wiſſen, und ſich verirren, wenn ihm nicht die Vernunft mit Regeln an die Hand gienge, ſich zu *orientiren*. Der unwandelbare Punkt, den er nie aus dem Auge verlieren kann, und wornach er ſich zu richten hat, iſt das Ich, und in logiſcher Beziehung der höchſte Grundſatz; die übrigen Prinzipien beſtimmen ihm nicht *oſtenſiv* den *Raum*, den der Gegenſtand einnimmt, denn der wird ihm mit der Erkenntniſs, die ganz das Geſchäft des Verſtandes iſt, gegeben, ſondern *regulativ* die *Lage* und *Gegend* ihres *Orts* in Beziehung auf *andere*, und zeigen ihm zugleich, wie und wo er dieſe andern Oerter und Erkenntniſſe *aufſuchen*, und *gegen einander* beſtimmen *ſoll*.

§. 360.

Erfahrung iſt der Inbegriff erkennbarer Objekte. Ein erkennbares Objekt iſt das, in deſſen Begriff das vorgeſtellte Mannigfaltige einer Anſchauung vereinigt iſt (I. Th. §. 174.). Dieſe Vereinigung iſt bedingt durch die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, oder durch den höchſten Akt: „Ich ſtelle vor" (I. Theil §. 184.); alſo muſs auch die geſammte Erfahrung nach ihrer Erkennbarkeit, unter der Bedingung des Ichs, in ſo fern es vorſtellend iſt, ſtehen.

Ein Gegenſtand, der dieſer Bedingung nicht angemeſſen wäre, wäre für mich nicht bloſs kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern nicht einmal *denkbar*. Durch dieſen Satz wird alſo bewieſen, daſs alle Erfahrungsgegenſtände etwas gemeinſchaftliches in Beziehung auf das denkende Ich, als ihren gemeinſamen Mittelpunkt, haben. Allein das hinderte nicht; daſs alle Gegenſtände in allen ihren übrigen Beſtimmungen ganz verſchieden ſeyn könnten, und dann würde der Begriff des *Gegenſtandes überhaupt* zwar ein höchſter

Gattungsbegriff ſeyn, aber wir würden dadurch keinen Gegenſtand beſonders beſtimmen können, und auch ſonſt keinen allgemeinen Begriff haben. Der Verſtand der ſolche bildet, und die Urtheilskraft, die darunter Anſchauungen ſubſumirt, würden alſo ohne allen empiriſchen Gebrauch ſeyn.

§. 361.

Die Möglichkeit des empiriſchen Gebrauches des Verſtandes, der durch *allgemeine* Begriffe denkt, und der Beurtheilungskraft, die entweder *beſtimmend* unter das Allgemeine das Beſondere ſubſumirt, oder *reflektirend* zu mehrern Beſondern das Allgemeine aufſucht, poſtulirt alſo, daſs in der Natur die geſammten Gegenſtände wirklich in *Arten* eingetheilt ſind. Da nun dieſe Arten wieder durch *allgemeine* Begriffe gedacht werden, die immer wieder ihren Umfang haben, und das in ihrem Umfang begriffene, wie der obere Begriff, ebenfalls durch Begriffe gedacht wird, und wieder ſeine Sphäre hat; ſo verbietet die Vernunft irgend eine Art als die unterſte anzunehmen.

Soll alſo die Natur, die ihrer innern Möglichkeit und *Geſetzmäſsigkeit* nach, von dem Verſtande als einem transzendentalen Vermögen beſtimmt iſt, nicht für eben dieſen Verſtand, als einem Beſtandtheile des empiriſchen Erkenntniſsvermögens, wie ein *regelloſses* Chaos erſcheinen, ſo muſs es Arten und Unterarten der Objekte, nach ihren mathematiſchen und dynamiſchen Beſtimmungen (äuſseren Formen und Kräften), wirklich in der Natur geben, die Prinzipien der Vernunft müſſen alſo objektive Realität haben. Aber *wie weit* die Klaſſifikation in der Natur wirklich gehe, das iſt in ihnen unbeſtimmt, und eben deswegen ſind ſie

ein

ein *Regulativ*, zu allen Arten ihre Unterarten, und so fort zu *suchen*; weil keine Unterart in ihrem Begriffe *andeutet*, dass sie die absolut letzte sey; obschon sie wohl in der Natur wirklich die letzte seyn könnte.

§. 362.

Dass das dritte Prinzip der Kontinuität der Arten eine objektive Gültigkeit, aber eine *unbestimmte* habe, folgt schon aus der Deduktion des zweyten Prinzipes. Eben dies *Unbestimmte* gilt blos *subjektiv*, die Vernunft will nämlich, dass wir den *Zusammenhang* unserer empirischen Kenntnisse nicht auf Kosten ihrer Ausdehnung bewerkstelligen sollen, dass wir die im Systeme bemerkbaren Lücken nicht dadurch *verengen* sollen, indem der Witz zwischen den sich am nächsten angrenzenden *mehrere* Aehnlichkeitspunkte aufsucht; sondern sie will, dass wir eine neue Mittelart aufsuchen sollen, um die Lücke durch reelle Vermehrung der Erkenntnisse *auszufüllen*.

§. 363.

Bedingungen der regulativen Prinzipien.

Aus obiger Deduktion leiten wir zwey wesentliche Bedingungen der regulativen Prinzipien ab.

1) Sie müssen *objektive* Gültigkeit haben, sonst wären sie keine *Regulative*, sie gäben dem Verstande auf, zu suchen, was nicht zu finden ist.

2) Sie müssen *unbestimmte* objektive Gültigkeit haben (principia vaga), sonst unterschieden sie sich nicht von den *konstitutiven*, und wären also wieder keine regulative.

Das

Das Prädikat *unbestimmt* (*indefinitum*) ist wohl zu bemerken; es macht den eigentlichen Karakter des regulativen Vernunftprinzipes aus; und so bald das regulative Prinzip dialektisch für ein konstitutives genommen wird, so verwandelt sich der Begriff des ins *unbestimmte zu suchen Aufgegebenen* in den Begriff *des als unendlich Gegebenen*, wie wir in der Prüfung der transzendenten Kosmologie sehen werden.

§. 364.

Formeln der Vernunftprinzipien als regulativen Maximen.

1) Wir sollen überall die mannigfaltigen Arten aufwärts von einer ursprünglichen *Gattung* abzuleiten suchen (*Principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*).

2) Wir sollen überall der *Mannigfaltigkeit* der Arten und Unterarten abwärts keine Grenze setzen (*entium varietates non sunt temere minuendae*).

3) Wir sollen bey der Abtheilung der Arten und Unterarten auf die grösstmöglichste *Vollständigkeit* und *Zusammenhang* sehen, *datur continuum specierum* (*non datur vacuum formarum*).

Die Einwendungen von HUME (über *d. m. N.* S. 51.) und BERKELEY (*Alcyphron* T. II. p. 143) gegen die logische Realität der Begriffe, Art und Gattung, müssen aus der analytischen Logik (nach I. Thl. §. 244. 245.) gehoben werden.

So können wir diese Regeln, als von unbestimmt objektiver Gültigkeit und als Leitungsregeln, gegen ROBINET (de la Na-

ture T. II. 16 f.) und HELVETIUS (de l'homme II. 4 f.) vertheidigen Als *konſtitutive* Geſetze in recht grobem Sinne, wurden dieſe Regeln von den *Realiſten* genommen, welche lehrten, daſs die Univerſalien als Formen den Naturdingen, unabhängig von unſerm Denken, inhärirten.

Von der *Ordnung* in der Natur denkt SPINOZA (ethic. p. 38.) ungefehr ſo, wie HUME von der Kauſalität; er ſetzt den Grund dieſes Begriffes der Ordnung in den leichten Uebergang der Phantaſie von einem zum andern, und läugnet daher die objektive Gültigkeit des Begriffes.

Den Grundſatz der *Mannigfaltigkeit* nahm LEIBNITZ für einen konſtitutiven für alle *Individuen*; er heiſst in der Schule *principium indiscernibilium*, LEIBNITZ (*Recueil de des-Maizeau* op. T. II p. 1. let. 4. 5.), WOLF (*Cosmolog. rat.* §. 195.) verſuchten davon einen metaphyſiſchen Beweis; BAUMGARTEN (*Metaph.* 187.) einen logiſch-analytiſchen; letztere Beweisart widerlegt KANT Kr. d. r. V. in dem Kapitel von der *Amphibolie* der *Reflexionsbegriffe*.

Der Grundſatz der Verwandtſchaft der Arten, iſt die nach LEIBNITZ durch BONNET (im Werke: Contemplation de la nature) berühmt gewordene Idee der Stufenleiter der Naturweſen, und dem allmähligen Uebergang von einem Reiche der Natur in das andere.

Man hat noch zwey Geſetze als allgemeine der Natur aufgefunden Die Natur thut nichts umſonſt, und ſie thut alles auf die kürzeſte Art (lex parſimoniae, lex minimi) letzteres machte MAUPERTUIS in ſeinem eſſai de cosmologie bekannt, und wollte darauf ſogar einen Beweis für das Daſeyn Gottes gründen; wir bemerken hier nur, daſs erſteres das regulative Prinzipium der Teleologie iſt, und letzteres noch bis itzt ſeine ganze Anwendung auf die Mechanik einſchränkt.

V.

V.

Von der allbefaſſenden Erfahrung, als einem regulativen Prinzipe.

§. 365.

Von der unbedingten Einheit der Erfahrung.

Wir haben oben (§. 345.) geſehen, daſs das Ich, und der durch es beſtimmte höchſte Grundſatz alles Denkens, auch das höchſte Geſchlecht aller Erfahrungsobjekte beſtimme, und alſo der Mittelpunkt des ganzen Erfahrungskreiſes ſey, von dem alle Richtungslinien ausgehen, und zu dem ſie zurückkehren. Wir haben nun noch ſein Korrelat, die Idee des allerrealſten Weſens, durch die der Inhalt (der Raum) alles Vorſtellbaren, mithin ſelbſt der Mittelpunkt, das Ich als Objekt, geſetzt iſt, zu unterſuchen, in wie fern dieſe Idee mit ihren Prädikaten eine regulative Idee für die geſammte Erfahrung iſt, wodurch alſo auch eine transzendentale Deduktion ihrer objektiven Gültigkeit, als eines regulativen Prinzipes der geſammten Erfahrung geliefert wird.

§. 366.

Die Möglichkeit der ſyſtematiſchen Einheit unſerer Erkenntniſſe, vermittelſt der drey logiſchen Prinzipien, ſetzt die Idee des realſten Weſens voraus. Obſchon durch den abſolut erſten Grundſatz von dem geſammten Inbegriff unſerer Erkenntniſſe der Mittelpunkt und die Grenze beſtimmt ſind, ſo verbietet doch das zweyte Geſetz der Specifikation dem Verſtande ſich anzumaſsen, als wenn er durch bloſse Begriffe

an diese Grenze gelangen, und durch einen Begriff ein Individuum *unmittelbar durchgängig* bestimmen könnte, ohne eine Anschauung zu Hülse zu nehmen, die immer mehrere Bestimmungen, als der Begriff, enthält. In eben dem Verhältnisse, als der Umfang einer Erkenntniss, durch einen synthetisch dazu gekommenen neuen Begriff verenget wird, wird der Inhalt derselben erweitert und bestimmter, und nähert sich der durchgängigen Bestimmung eines Dinges.

Das Prinzip der Specifikation setzt also das Prinzip der durchgängigen Bestimmung voraus. Da aber der Gebrauch jenes Gesetzes dahin zweckt, die *empirischen* Verstandeserkenntnisse zu ordnen und zusammenhängend zu machen, so müssen wir auch die Idee des realsten Wesens von ihrer überschwenglichen Höhe herab, mehr zur Anschaulichkeit bringen, und ihr einen niederen Gegenstand unterlegen, dieser ist die allbefassende Erfahrung.

§. 367.

Unser Denken ist leer, ohne Gegenstand; wenn es nicht auf eine Anschauung bezogen wird. Jeder erkennbare Gegenstand muss uns also in dem Zusammenhange möglicher Erfahrung gegeben werden können. Alle seine nothwendigen Bestimmungen müssen den Formen der Erfahrung angemessen seyn, und seine a posteriori erkennbaren Prädikate, in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können.

Wir machen uns eine Idee von der einigen allbefassenden Erfahrung: diese *Einheit* ist aber noch

noch *distributiv*; wir denken uns noch alle mögliche Bestimmungen der Gegenstände in dem *Ganzen* der Erfahrung, und also *zerstreuet*; diese Idee paſst noch nicht für ein analoges Bild der höchsten Vernunftidee. Es hindert uns aber nichts hier, wie dort bey der Bildung der Idee, diese *distributive* Einheit in eine *kollektive*, und diese in *objektive* Einheit zu verwandeln, und uns dadurch die Idee *eines* Individuums vorzustellen, das alle mögliche Bestimmungen der Gegenstände in gröſstmöglichster Intension in sich faſst, als die Idee eines Korrelates für jeden erkennbaren Gegenstand, der sein bestimmtes Maaſs von Eigenschaften in bestimmten Graden erhalten hat, und den wir also nur durchgängig bestimmen können, wenn er mit diesem *All* der Bestimmungen verglichen wird; durch welche Vorstellungsart folglich jedes Objekt der Erfahrung, nur als eine so modifizirte *Einschränkung* der allbefassenden Erfahrung gedacht wird.

A) Von der distributiven Einheit der allbefassenden Erfahrung, als einem regulativen Prinzipe.

§. 368.

Die Idee der *vollendeten* Verknüpfung der *Theile* der gesammten Erfahrung ist die Idee der *distributiven* Einheit derselben.

§. 369.

Diese Einheit ist *Vernunfteinheit*, indem sie durch das Prädikat der *absoluten Totalität* vorgestellt wird, und ist die Form einer Vernunftidee, nämlich des *Weltbegriffes*.

§. 370.

Der Begriff des Weltalls, oder der allbefassenden Erfahrung ist eine Idee, dessen Gegenstand nicht gegeben werden kann. Denn die Verknüpfung der Theile des Weltalls ist in zwey Reihen gegeben, der mathematischen des Raumes für die zugleich existirenden Dinge, der dynamischen (der *objektiven* Zeitfolge), für die nach einander folgenden Begebenheiten. Nun ist jedes Glied dieser Reihe bedingt; ein erfüllter Raum begrenzt den andern, eine Begebenheit geht der andern vor, und hatte auch einen Anfang, der ihr durch das Ende einer vorigen bestimmt wurde.

Leerer Raum als die Weltgrenze, leere Zeit als der Weltanfang, sind nicht wahrnehmbar, und eben so leere Begriffe wie ihre Gegenstände.

Wären die Reihen in den Dingen selbst, wie sie an sich sind, so gilt auf sie der Grundsatz: wenn das Bedingte gesetz ist, so ist auch das Unbedingte gesetzt; die Welt wäre also räumlich ein geschlossenes *Ganze*, und im Rückgange der Begebenheiten innerhalb der Welt kämen wir wenigstens auf die absolut erste.

§. 371.

Allein die Reihe ist nur in den Erscheinungen, in den Dingen in Beziehung auf unsere *Vorstellformen*; und wir bringen sie in dem subjektiv nach nothwendigen Gesetzen bedingten Fortrücken erst zu Stande. Die Idee der absoluten Totalität der Reihen bezieht sich also nicht auf die Objekte, sondern auf das Verfahren des Subjektes; sie bestimmt nicht, dass die Totalität

objektiv *gegeben* ſey, ſondern, daſs ſie als Regel dem Subjekt gegeben ſey, ins Unendliche durch einen Progreſſus im Raume, und Regreſſus in der Zeit dem erſten Gliede, als wenn es gegeben wäre, ſich zu nähern, aber keins für das erſte zu halten; alſo nicht, um das erſte aufzuſuchen, ſondern um auf dieſe Art die Erkenntniſſe zu erweitern.

§. 372.

Die Idee der abſoluten Totalität der diſtributiven Einheit poſtulirt alſo:

1) Bey der mathematiſchen Reihe,

a) in der *Zergliederung* der Theile einer als Ganzes gegebenen Anſchauung jeden Theil als ein Ganzes anzuſehen, und ſeine Bedingung, den Geſetzen des unendlich theilbaren Raumes gemäſs, ſeine Theile als gegeben aufzuſuchen, und keinen Theil als abſolut einfach zu nehmen *).

b) In der *Verbindung* der Anſchauungen als Theile eines Ganzen nie ein noch ſo groſses Aggregat als ein vollendetes Ganze anzuſehen, ſondern von jeder wahrnehmbaren Grenze ihre Grenze aufzuſuchen und ſo fort.

2) Bey der dynamiſchen Reihe, die Ableitung der Urſachen von Urſachen immer höher hinauf

*) Wären die Erſcheinungen Dinge an ſich, ſo wäre die Behauptung der *Leibnitzianer*, daſs die Körper von Monaden zuſammengeſetzt ſeyen, unwiderleglich, doch will Leibnitz dadurch das Feld der Erkenntniſs nicht begrenzt haben, indem er jeden Körper ins Unendliche getheilt, jeden Raum erfüllt annimmt.

hinaufzuführen und in der Sinnenwelt keine *unbedingte erste* Ursache zuzulassen; diese aber, wenn sie irgend ein anderes praktisches Interesse postulirt, in eine intelligible Welt, wo sie der Natur nicht widerstreitet, zu setzen.

§. 373.

Die Idee der *distributiven* Einheit der Erfahrung ist die Idee der höchsten *materiellen* Einheit. Die Erklärung der Bestimmungen eines Dinges aus der durchgängigen Verknüpfung durch Kausalität und Wechselwirkung nach *Naturgesetzen*, heisst die *mechanische*, und die nothwendige Wirkungsart der Natur nach ihren Gesetzen und deren wechselseitigen Bestimmungen, *Mechanismus*.

§. 374.

Die Idee der höchsten *materiellen* Einheit hat objektive Gültigkeit, und drückt aus: alles *Realmögliche* muss irgendwann und irgendwo in der allbefassenden Erfahrung gegeben werden *können*. Da aber alles *Irgendwann* und *Irgendwo* objektiv durch die Erscheinungen auf-, rück- und seitswärts bestimmt ist, so darf das Realmögliche dem Realwirklichen nicht nur widersprechen, sondern es ist auch wirklich durch das Realwirkliche bestimmt, und folglich selbst wirklich. Alles Realmögliche muss also irgendwann und irgendwo im Zusammenhange der Erfahrung *seyn*. Die Unterscheidung des Wirklichen und Möglichen ist also nur eine Unterscheidung im Verstande, und hat auf die Sinnenwelt so wenig reelle Anwendung, als auf die intelligible.

§. 375.

§. 375.

Aus der Idee der höchſten *materiellen Einheit* flieſst folgender regulativer Grundſatz der *mechaniſchen* Erklärung: *Alle Beſtimmungen eines Dinges, ſowohl nach ſeinen realen Prädikaten, als nach ſeinem Daſeyn im Raum und Zeit, muſs als nach blos mechaniſchen Geſetzen möglich beurtheilt, und folglich ihre Gründe darnach aufgeſucht werden.* Wir müſſen alſo ſo weit als *möglich* mit unſern Erklärungsgründen *innerhalb* der Erfahrung bleiben.

§. 376.

Abſtrahiren wir von der Frage: ob alles Realmögliche auch wirklich ſey, und forſchen nicht nach den *Gründen* eines Gegenſtandes, ſondern nach der durchgängigen Beſtimmung der Erkenntniſs deſſelben, ſo müſſen wir die diſtributive Einheit in eine *kollektive* verwandeln. Wir abſtrahiren von allem *Wo* und *Wann*; nehmen nur die Realitäten der möglichen Erfahrung überhaupt, und halten an dieſes Muſter die Kopie, unſern Gegenſtand.

B) Von der kollektiven Einheit der Erfahrung, als Stoff zur Idee des realſten Weſens.

§. 377.

Die höchſte *materielle Einheit*, die durchgängige Beſtimmung der Sinnenobjekte durch Sinnenobjekte, ſchlieſst die höchſte *formale* Einheit, die *zweckmäſsige* Einheit, die vollſtändige Beziehung aller ihrer Beſtimmung zu einem *Zwecke*, der alſo durch eine *Intelligenz* beſtimmt wird, nicht aus. Wir gelangen erſt dadurch zur

höchſten ſyſtematiſchen Einheit in Verknüpfung des Weltalls, indem wir mit der phyſiſchen Erklärungsart die *teleologiſche* oder *technische* (nach Abſichten) verbinden, und mit dieſer jene unterſtützen, wenn wir mit der mechaniſchen allein nicht mehr fortkönnen.

§. 378.

Die höchſte *formale Einheit* beruht einzig auf einem Vernunftbegriffe, ſo wie die materielle Einheit auf Verſtandesbegriffen (Naturgeſetzen). Daher bleibt dieſe Erklärungsart *immanent* im Bezirke der Erfahrung; jene iſt ſogleich *transzendent*, weil der Begriff, Abſicht, Kauſalität durch Vorſtellung des Objektes in Beziehung auf eine *Vernunft* iſt, die wir allerwärts *in* der Materie vermiſſen.

§. 379.

So ungünſtig die *teleologiſche* Erklärungsart für die Naturforſchung dem erſten Anblicke nach zu ſeyn ſcheint; ſo iſt es doch der Vernunft ein unwiderſtehliches Bedürfniſs, wenn ſie auch mit der phyſiſchen Erklärungsart aus der vollſtändigſten Einſicht des *nexus coſmici* zu Ende käme, doch wieder zurückzukehren, alles zuſammen zu faſſen und zu fragen: *wozu* dieſer Zuſammenhang und *dieſe* Verknüpfung?

§. 380.

Sollte es ſich ferner noch empiriſch zeigen (denn a priori iſt es nicht möglich), daſs es *organiſirte* Weſen gäbe, deren Begriff den Begriff eines *Naturzweckes* in ſich ſchlieſst, und wir folglich

lich über diese nach dem Begriffe der Endursachen (causa finalis), urtheilen müssen, *selbst um die Beobachtung ihrer Theile und Struktur zu leiten*; so ist die Idee einer höchsten Vernunft, in Beziehung auf ihre objektive Gültigkeit, als *Regulativ* des Verstandesgebrauches gerechtfertigt.

§. 381.

Sobald wir jene *distributive* Einheit der gesammten Erfahrung in eine *kollektive*, und diese in eine objektive, in der Idee eines *einigen Wesens*, verwandeln, so finden wir, dass das Verhältniss jener zu dieser geändert wird; wir können nun nicht die Ableitung der Möglichkeit der Erfahrungsgegenstände durch *Theilung* dieses *einigen* Wesens, wie schon der Begriff giebt, sondern durch Setzung seiner als *Grundes* dieser möglichen Bestimmungen versuchen. Durch diese Handlung wird wieder die Idee in der *Lauterkeit* gedacht, wie sie die Vernunft fodert.

§. 382.

Wir können uns das Verhältniss des realsten Wesens als *Urgrundes* zu dem Inbegriff der Erfahrungsgegenstände nicht anderst analog denken, als durch das Verhältniss des vorstellenden Subjektes zu den Vorstellungen, deren ganzer *Inbegriff* vom *Subjekte* unterschieden ist, und die das Gemeinsame haben, dass sie ihrer *Form* nach von ihm hervorgebracht sind. Wir müssen uns also das höchste Wesen als höchste *Intelligenz* denken, durch dessen Denken nicht nur, wie durch unsern Verstand die *Form* der Erfahrung, sondern selbst der *Stoff* derselben, mithin das *Daseyn* der Gegen-

stände,

ftände, gesetzt ist; dessen Vorstellung also auch der *Grund* der Objekte und ihrer Bestimmungen ist, die folglich als zweckmäſsig gedacht werden müssen.

Kant *Kr. d. r. V.* giebt S. 611. in der Note den Weg an, den die Vernunft nimmt, die Idee des höchsten Wesens als Intelligenz anzunehmen; es scheint aber, als wenn nach dieser vorgezeichneten Verfahrungsart es ein willkühriges Spiel des Witzes sey, daſs die Vernunft das höchste Wesen ihrem Ebenbilde ähnlich denkt. Allein es ist leicht zu zeigen, daſs bey dem todten Gotte der *Deisten* die Vernunft schlechterdings *nicht* stehen bleiben *kann*, und *nothwendig* einen Schritt weiter zum *Theismus*, zu dem Glauben eines lebendigen Gottes, einer höchsten Intelligenz thun muſs. Es ist uns nämlich *unmöglich*, einen absoluten *Grund* anderst, als eine vernünftige Kausalität zu denken; diese ist die einzige *innere* Kausalität, die sich *in sich selbst* schlieſst, da hingegen alle *äuſsere blinde* nothwendig ins Unendliche fortgeht. Alle Gründe eines gegebenen Daseyns laufen ins Unendliche fort, wenn sich die Reihe nicht dadurch in einen Zirkel schlieſst, daſs in der Vorstellung des Daseyns der Grund seiner Wirklichkeit liege. Man vergleiche damit, was Hemsterhuis in der Abhandl. Aristäus S. 144 152 im 2ten B. der phil. Schr. von dem verständigen Grunde, als dem letzten Grunde sagt. Im Vorbeygehen bemerken wir noch, daſs diese Stelle Lessings Vermuthung über den *Spinozismus* des Hemsterhuis ganz entgegen ist.

§. 383.

Die Vorstellung der höchsten Intelligenz als absoluten Grundes der Dinge, krönt und vollendet die regulativen Prinzipien, indem sie ein neues hinzufügt, wodurch alle andere innigst verbun-

verbunden werden, nämlich das teleologische: in der Beobachtung der Natur, da, wo wir mit der *mechanischen* Erklärung nicht mehr fortkönnen, die *teleologische* zu versuchen, und selbst mit jener diese zu verbinden, das heisst, wir sollen nicht nur bey der Naturnothwendigkeit der allgemeinen Naturgesetze (die unser Verstand giebt) stehen bleiben, sondern wir sollen auch die Einheit der besondern empirischen Gesetze, die unser Verstand nicht giebt, aufsuchen; wir müssen sie also betrachten, als von einem andern Verstande gegeben, der zugleich ihr *Daseyn* bestimmte.

§. 384.

Die Vorstellung der höchsten Intelligenz, als eines absoluten Grundes der Dinge, ist ein regulatives Prinzip, das der Beurtheilungskraft gebietet, auch *Gesetzlichkeit* des Zufälligen (Zweckmässigkeit dessen, was durch die allgemeinen Naturgesetze nicht bestimmt ist) in den Gegenständen der Erfahrung vorauszusetzen und *aufzusuchen*. Das regulative Prinzip der teleologischen Beurtheilungskraft heisst also:

Wir müssen unsere Nachforschung in die Gründe und Folge der Dinge so richten, als wenn diese von einer obersten verständigen Ursache bestimmt wären.

Kant *Kr. d. r. V.* S. 714. f. *Kritik der Urtheilskraft* II. Th. *Kritik der teleologischen Urtheilskraft*. Kant hat darin gezeigt, dass die Prinzipien der mechanischen und der teleologischen Erklärung nur dann sich nicht widersprechen, wenn sie als Regulative genommen werden. Gegen das Daseyn der *Endursachen* in den ältern Zeiten haben sich vorzüglich die *Epikuräer* erklärt, s. Lukret.

de natur. lib. IV. und in den neuern Zeiten der Vater einer neuen mechanischen Philosophie, KARTESIUS princ. phil. p. III. Seine Freunde entschuldigen ihn, er habe die Endursachen *nur aus der Natur*, nicht aus der *Moral* verbannt. LEIBNITZ sagt dagegen, diese Entschuldigung verdamme ihn, denn davon sey ja die Frage (op. T. II. 251.). Den ersten ausführlichen Beweis für das Daseyn einer höchsten Intelligenz aus den Endursachen, gab SOCRATES, XENOPHON memor. Socrat. Unter den neuern Schriften lese man REIMARUS *Betracht. über die natürliche Religion.*

Der

Der höheren Metaphysik
III. Abtheilung.
transzendentale Dialektik.

Einleitung.

§. 385.
Begriff.

Die Vernunft ist ein nichtsinnliches Vermögen; unabhängig in ihren Funktionen, von allen Bedingungen der Affektion kann sie sich leicht *vermessen*, über Objekte, auf die nur eine Idee bezogen werden kann, und die von dieser Idee nur *logisch* unterschieden sind, zu urtheilen, dass sie auch *materialiter* von dieser Idee unterschieden wären.

§. 386.

Ein theoretisches Urtheil, dadurch ein Objekt, das nur in der *Idee* vorstellbar ist, als objektiv gegeben, bestimmt wird, heisst *transcendent*.

Die Funktion der Beurtheilungskraft, den logisch von der Idee unterschiedenen Gegenstand von ihr als materialiter unterschieden zu *bestimmen*, und die besondere Kategorie *Daseyn* auf ihn zu beziehen, heisst *transzendenter Vernunftgebrauch*.

§. 387.

Da dieser transzendente Vernunftgebrauch der Vernunft sehr *natürlich* ist, und sie so gerne die *Frey-*

Freyheit von der Sinnlichkeit für eine *Herrschaft* über dieselbe nimmt, und da Gesetze *geben* will, wo sie keinen *unterworfen* ist, so entsteht durch diesen Gebrauch eine natürliche *Vernunfttäuschung*; diese nennen wir den *dialektischen Schein.*

Man klage darum nicht so bitter über die Vernunft. Diese natürliche Täuschung ist, wenn man es so nennen will, ein Uebel, aber die Folge eines Gesetzes der Vernunft, worin der Adel der Menschheit besteht Das Objekt der Moralbegriffe liegt nothwendig *ausser* dem Felde der Sinnlichkeit. Dass die Vernunft auch im Theoretischen überschwenglich wird, ist eine Folge eines praktischen Bedürfnisse, eine gewitzigte Beurtheilungskraft kann den *Schein* unschädlich machen, dass er nicht zum *Irrthume* verleite.

§. 388.

Dieser dialektische Schein wird bloss durch Funktionen der Vernunft erregt; er kann also auch nur durch Einsicht in die Bestimmung und Gültigkeit dieser Funktionen, also durch *Kritik der reinen* Vernunft aufgelösst werden; er heisst darum *transzendentaler* Schein, weil er auf transzendentalen Vernunftprinzipien beruht, von denen die Vernunft einen unrechten Gebrauch macht, und unterscheidet sich vom *logischen Scheine*, der durch Sophistikationen erregt wird, und also bald verschwindet, wenn der Fehler im Schliessen durch Vergleichung mit den nothwendigen Regeln zu schliessen, anerkannt wird.

§. 389.

Die Lehre von den Gründen und der Aufdeckung des transzendentalen Scheines ist die *transzendentale Dialektik.*

Sie

Sie heiſst transzendental, weil ſie ſich nicht wie die (logiſche) *Dialektik* (in gutem und ſchlimmem Sinne), mit logiſchen Denkregeln oder mit Aufſtellung und Auflöſung der Sophismen, in ſo fern ſie Urtheile ſind, die in der *Form* fehlerhaft ſind, beſchäftigt, ſondern weil die Sophiſtikationen der reinen Vernunft, die ſie aufdeckt, ganz gut am Faden logiſcher Regeln fortgehen, und nur auf einem falſchen Fundamente, auf der *Amphibolie* der transzendentalen Vernunftbegriffe, beruhen, welche Amphibolie in der Miskennung des eigentlichen Gebietes dieſer Begriffe ihren weitern Grund hat; daher iſt hier der Fehler nicht in der Form, ſondern in der Materie, und die beſte logiſche Schluſskunſt für ſich allein wird den verſteckten Fehler nicht aufdecken können.

§. 390.

Eintheilung.

Wir theilen die transzendentale Dialektik füglich in zwey Theile: 1) in die Darſtellung des dialektiſchen Scheines, *Syſtem transzendenter Urtheile* (*transzendente Noumenologie*); und 2) in die Aufdeckung des transzendentalen Scheines, und *Beweiſe* der *materiellen Falſchheit* transzendenter Urtheile (*transzendentale Antithetik*).

Es wird ſich nämlich bey der transzendenten Noumenologie zeigen, daſs ihre zwey Hauptſyſteme einander widerſtreiten, daſs aber das eine ſoviel Grund und Beweiskraft für ſich hat, wie das andere; im zweyten Theile müſſen die Quellen dieſes Widerſtreites entdeckt, und dadurch ſelbſt der Schein aufgedeckt werden.

Der transzendentalen Dialektik
I. Abtheilung.

Transzendente Noumenologie.

§. 391.

Die Vernunft geht ihrer innern Bestimmung nach auf *ein* Objekt, das Ich. Weil nun dieses selbst das Subjekt der Vernunft ist, aber der Vernunft nur nach ihren Formen bestimmt vorgestellt werden kann: so ist aller eigentliche theoretische Vernunftgebrauch, in Beziehung auf ein *Objekt*, immanent; es giebt also keine eigentliche Wissenschaft der *Objekte* durch *reine Vernunft* als die immanente Noumenologie, deren Gegenstand das vorstellende *Ich* ist.

§. 392.

Dem Subjekte wird das von ihm unterschiedene Objekt (Nicht-Ich) entgegengesetzt. Nun ist durch das Ich nicht das Objekt *an sich*, sondern nur sein *Begriff überhaupt* gesetzt; aller Versuch also, durch *reine* Vernunft das Objekt was es eigentlich *ist*, zu bestimmen, ist Vermessenheit der Vernunft.

§. 393.

Die *transzendente Noumenologie* ist ein solches Wagestück der Vernunft, Objekte, wie sie an sich *sind*, durch Handlungen des Subjektes (*Denkformen* der Vernunft) zu *bestimmen*.

§. 394.

Die transzendente Noumenologie ist nichts anders, als der *transzendente Dogmatismus*, die Anmas-

Anmaſsung, durch *überſchwenglichen* Vernunftgebrauch poſitiv über *Daſeyn* und Beſtimmungen der *Dinge an ſich* entſcheiden zu können.

Der *kritiſche* Dogmatismus muſs von dem *transzendenten* unterſchieden werden. *Jener* entſcheidet *aſſertoriſch* über die nothwendigen Bedingungen der *Erſcheinungen*, indem er ſelbſt die Möglichkeit anderer Vorſtellformen zugiebt, und alſo eingeſteht, daſs, wie wir die Erſcheinungen erkennen, nicht nothwendig die Art ſey, wie Dinge jedem Weſen erſcheinen müſſen. *Dieſer* entſcheidet *apodiktiſch* über die nothwendigen Beſtimmungen der *Objekte an ſich*, und muſs alſo läugnen, daſs die Erkenntniſs eines andern denkenden Weſens von demſelben Objekte *anderſt* ſeyn *könne*, wenn ſie noch *reelle Wahrheit* enthalten ſoll. Er geht von der Maxime aus, daſs die Vernunft das Objekt ſo denken müſſe, weil das Objekt an ſich nicht anderſt ſeyn (exiſtiren) könne.

§. 395.

Eintheilung der transzendenten Noumenologie.

Es giebt nach dem Satze des Bewuſstſeyns nur zwey einander entgegen geſetzte Objekte, das *Ich* und das von ihm unterſchiedene *Objekt*. Das Nicht-Ich iſt vom Ich nur nach ſeinem *Begriffe* geſetzt, welcher der allgemeinſte Begriff iſt, der Begriff eines *Dinges*, und ſogar das Ich, in ſo fern es ſich ſelbſt durch Vorſtellung ſeiner als *Objekt* ſetzt, unter ſich enthält.

§. 396.

Das Ich iſt ein *Singular*, und die Vorſtellung meiner, iſt individuel, obſchon ſie gröſstentheils negativ iſt, und nur die *Unterſcheidung* von *allem* Objekte zum karakteriſtiſchen Merkmal hat. — Das

Objekt überhaupt wird durch den allgemeinsten Begriff gedacht, und seine Vorstellung ist also nicht individuel; sie wird aber durch Vernunft dazu verwandelt, indem sie den *Umfang* des Begriffs in den *Inhalt* verwandelt, die *Bestimmbarkeit* zur *Bestimmung* macht (wodurch denn auch die Möglichkeit zur Nothwendigkeit wird), und also den alles unter sich *begreifenden Begriff* zu dem *allbefassenden* Wesen erhebt (§. 340). Es giebt also ausser dem *immanenten* Noumenon, dem *Ich*, noch ein *transzendentes* Noumenon, *Gott*, durch einen individuellen Begriff, und zwar *positiv* vorgestellt.

§. 397.

Zwischen beyden Begriffen liegt noch ein dritter Begriff, der aber für sich allein abgezogen, von beyden keine *Grundlage* eines transzendenten Systemes abgeben kann. Es ist der Begriff der *Welt*; die transzendenten Urtheile über Welt, deren Inbegriff in systematischer Form *transzendente Kosmologie* heisst, werden, nachdem man von dem *Ich* oder von *Gott* aus-, und zu dieser Lehre übergeht, verschieden modifizirt seyn.

§. 398.

Es giebt demnach nur *zwey* mögliche Hauptsysteme der transzendenten Noumenologie.

Entweder wird die Idee des Ichs als eine Idee *eines Dinges* an sich zu Grunde gelegt, und *nach* dieser alle vom Ich unterschiedene Objekte (Gott und die Welt) bestimmt vorgestellt; das *Leibnitzische* System, es ist *immanent*.

Oder

Oder es wird die Idee des Dinges *überhaupt* zu Grunde gelegt, dieses durch einen Vernunftbegriff als individuel vorgestellt, und alles Vorstellbare als durch es bestimmt, als seine *Bestimmungen* gedacht (*Spinozismus*). Dieses System ist transzendent im strengsten Sinne.

§. 399.

Gehet man von der Idee des *denkenden Subjektes* aus, so müssen die transzendenten Urtheile von der Welt auch darnach modifizirt seyn; die Welt ist ein System von mancherley Klassen Geister, *Monadologie* (*Leibnitzischer Idealismus*).

Wird die Idee des Individuellen, blos durch Vernunft *denkbaren Objektes* zu Grunde gelegt, so müssen die transzendenten Urtheile von der Welt auch nach diesem Gesichtspunkte betrachtet, modifizirt seyn: die Welt ist ein Inbegriff mancherley Bestimmungen des einzeln bestimmenden Objektes (*Pantheismus*), wie er durch Spinoza näher bestimmt ist.

§. 400.

Es giebt also zwey Systeme der Noumenologie, wovon jedes drey Theile hat. Das erste geht aus von der Idee des denkenden Ichs, stellt darauf die *transzendente Pneumatologie*, *Kosmologie* und *Theologie*. Das zweyte geht aus von der Idee des Dinges überhaupt, und bauet darauf die Theologie, nach welcher die Kosmologie und rationale Seelenlehre modifizirt sind.

Es ist leicht vorauszusehen, dass beyde Systeme bey so entgegesetzten Fundamenten in ihrem Inhalte

einander *widerſtreiten* würden. Die transzendentale Dialektik wird alſo eine *transzendentale Antithetik* ſeyn, das iſt, eine Darſtellung des Widerſtreites der reinen theoretiſchen Vernunft; eine Unterſuchung der Gründe dieſes Widerſtreites, und eine Darlegung der nothwendigen Folgerung aus dieſem Widerſtreit, als einer Maxime, wie die reine Vernunft dabey ſich zu benehmen habe.

§. 401.

Gleichfeſtes Fundament beyder widerſtreitender Syſteme.

Es kann den transzendenten Dogmatismus nichts mehr niederſchlagen, als ein Beweis, daſs das intellektuale Syſtem des LEIBNITZ kein feſteres Fundament habe, als das hyperphyſiſche Syſtem des SPINOZA, und umgekehrt; und daſs ein Syſtem das andere widerlege, ohne darum ſich feſter zu begründen, daſs auch bey allem Widerſtreit ſie ſich in ihren letzten Enden nähern, und nichts leichter iſt, als von einem zum andern überzugehen. Wir müſſen alſo *beweiſen*, daſs es *beliebig* ſey, *welche* Idee zur Grundlage eines transzendenten dogmatiſchen Syſtemes genommen wird; 2) daſs es aber *nothwendig* ſey, eins davon zu wählen, und 3) daſs eins dem andern nothwendig widerſpreche.

Die zwey erſten Punkte können wir hier beweiſen. Der letzte iſt das Reſultat der Vergleichung der Reſultate beyder Syſteme, die alſo erſt hingelegt werden müſſen.

§. 402.

Beweis.

Der Grundſatz des transzendenten Dogmatismus überhaupt iſt: *die reine Vernunft, die Quelle objektiver*

objektiver Erkenntnisse; ihre Prinzipien sind die Sätze des Widerspruches, und des Grundes; was darnach logisch gefolgert wird, ist apodiktisch gewiss und objektiv.

Dass LEIBNITZ nach diesem Grundsatz folgerte, zeugen alle seine theoretische Schriften und seine authentischen Erklärungen man sehe unter vielen andern den 31. und 32. Satz in *princip. philosoph. theodic.* §. 44. Dass darauf SPINOZA sein System bauete, beweisst schon die Anlage, da er von Definitionen und Axiomen ausgieng, und seine so oftmalige indirekte Beweisart: *Si negas concipe, si fieri potest, contrarium, atqui hoc est absurdum, ergo;* damit fertigt er am geschwindesten die Zweifel ab.

Nun dieses vorausgesetzt, ist es gleichgültig, ob ich von dem Subjekte der Vernunft, dem Ich, ausgehe, synthetisch darauf nach Vernunftprinzipien fortbaue, und das Nicht-Ich (Welt und Gott) darnach bestimme; oder ob ich von dem reinen Vernunftbegriffe (dem Ideale der Vernunft) ausgehe, den ich eben so wenig läugnen kann, als das Subjekt Ich; und darnach alles übrige bestimme. Im ersten Falle wird ein *bestimmtes* Daseyn (des Subjektes) gesetzt, und von diesem Punkte ausgegangen zum Daseyn und den Bestimmungen der Objekte; im zweyten Falle wird vom *Begriffe* des Daseyns *überhaupt* ausgegangen, der so reell ist, als das *bestimmte* Daseyn *meiner*.

Jene Methode ist *synthetisch*, und geht am Faden des logischen Prinzipes des Grundes fort bis zum Unendlichen. Diese Methode ist analytisch, fängt vom Unendlichen an, und geht am Faden des logischen Prinzipes des Widerspruches fort, und endet bey dem Ich.

Daher muſs auch der Begriff von der Gottheit in beyden Syſtemen nothwendig verſchieden ſeyn; bey LEIBNITZ hat Gott *allein* im *eigentlichen* Sinne eine wahre Einheit (op. T. II. p. 267.); bey SPINOZA kann Gott nur ſehr *uneigentlich* einer genennt werden, epiſt. L. Beyde ſind aber für deſſen abſolute *Einfachheit* und *Untheilbarkeit*, die ſich der eine wie einen *mathematiſchen Punkt*, der andere wie den reinen *unendlichen Raum* denkt.

Die ſynthetiſche Methode paſst zwar mehr für eine ſyſtematiſche Form, entſcheidet aber nicht über Wahrheit des Inhaltes.

Es iſt wahr, alle Philoſophie muſs vom *Ich* ausgehen, in ſo fern ſie ſubjektive *Gewiſsheit* in ihren Urtheilen über Dinge haben will; hier iſt der Vortheil auf Seiten des LEIBNITZ. Aber es iſt eben ſo ungezweifelt, daſs die *Idee* Gottes nothwendig iſt, die Dinge ſelbſt *objektiv* nach ihrem Grunde des Daſeyns, und nach der Realität ihrer *Prädikate* zu beſtimmen. Beyde Ideen ſind alſo der Vernunft *gleich* nothwendig. Nun kann ich das Endliche durch das Unendliche beſtimmen, indem ich es als eingeſchränkt denke; ich kann aber das Unendliche nicht aus dem Endlichen zuſammen ſetzen, hier iſt der Vortheil auf Seiten des SPINOZA, dem ſchon MALEBRANCHE mit der Lehre vorhergieng, daſs das Unendliche der Vernunft näher läge, als das Endliche; welches ſelbſt LEIBNITZ ſo oft wiederholt hat.

Da nun der Leibnitzianer einen apodiktiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes aus Begriffen dem SPINOZA eingeſteht, und SPINOZA die *Einheit*

des Bewuſstſeyns dem Leibnitzianer nicht läugnet, ſo iſt für beyde jedes Fundament gleich feſt, welches das erſte war.

§. 403.

Es iſt nothwendig, eine von beyden Ideen zur Grundlage des transzendenten Dogmatismus zu nehmen. Denn: man nehme eine dritte Idee, dieſe wäre die kollektive Idee der *Welt*, ſo iſt dieſe keine *reine* Vernunftidee, und ohne Beziehung auf die erſte oder dritte kann darauf kein Syſtem als das empiriſche des *groben Materialismus* gebauet werden, der Gott und das denkende Subjekt aufhebt, weil er als ſolcher auf beyde nicht führt, aber gegen die Kritik nicht die Probe hält, indem ſie zeigt, daſs Raum und Ausdehnung den Dingen ſelbſt nur in Beziehung auf die *a priori* gegebenen Formen der *äuſsern* Sinnlichkeit zukommen, und eben darum ſowohl von dem Subjekte, in ſo fern es kein Gegenſtand der äuſsern Sinnlichkeit iſt, als auch von der Welt, in wie fern ſie ein Inbegriff von Dingen an ſich iſt, geläugnet werden müſſen. Jedes dogmatiſche Syſtem kann alſo *nur* entweder von der Idee des denkenden *Ichs*, wie das *Leibnitziſche*, oder von der Idee des realſten Weſens, wie das Spinoziſche, ausgehen. —

Leibnitz kann es dem Spinoza nicht verargen, wenn dieſer nicht wie er (*princip. phil.*) von einer denkenden Subſtanzmonade, ſondern von dem höheren Begriff *der Subſtanz überhaupt* (Ethica) ausgieng; geſteht er doch ſelbſt (op. T. I. p. 19.), daſs der Begriff der Subſtanz ſehr fruchtbar ſey, und daraus die erſten Wahrheiten von Gott, Welt und Geiſtern könnten erkannt

werden; und geht ja er ſelbſt, *princ. phil.* und princ. de la nature et de la grace, davon aus.

Nach einem andern Theilungsgrunde ſtellt Reinhold mit einer vortrefflichen ihm eigenen Darſtellungsart mögliche metaphyſiſche Syſteme auf. Da wir hier unſerm Syſteme getreu nur zwey Hauptarten transzendenter Syſteme annehmen, weil es nur zwey Vernunftbegriffe giebt, die a priori individuel ſind, alſo einen nicht blos logiſchen Gegenſtand wie ein *allgemeiner Begriff* beſtimmen, nämlich die Idee des abſoluten denkenden *Subjektes*, und des unbedingten *Objektes* als des *realſten Weſens:* ſo wollen wir durch Aufſtellung dieſer Eintheilung die ſeinige eben nicht verworfen haben. Eine kurze Reflexion über bisherige Philoſopheme, wie ſie uns die Geſchichte der Philoſophie aufbehalten hat, belehrt uns, daſs alle *dogmatiſche* Syſteme auf eins oder das andere zurück gebracht werden können, die empiriſchen und materialiſtiſchen ausgenommen, die ſich zuletzt in Skepticismus, das Gegentheil des *Dogmatismus*, auflöſen.

I.
Darſtellung des transzendenten Leibnitziſchen Philoſophems.

§. 404.

Grundlage.

1) Vernunft iſt der Inbegriff, der Zuſammenhang von Wahrheiten (catena veritatum), *reine* Vernunft der Zuſammenhang *ewiger* von den Sinnen *unabhängiger* Wahrheiten a priori (*Theod.* §. I. *op. om. T. I.* 64.)

2) Ein wahrer Begriff iſt ein *möglicher* Begriff; ein falcher, deſſen Merkmale ſich wider-

ſpre-

ſprechen: ein *wahrer* iſt real, er zeigt, daſs ſein Gegenſtand möglich ſey (T. II. p. 16. 17. vergl. mit T. VI. 267.).

3) Unſere Schlüſſe müſſen von deutlichen und wahren Begriffen anfangen, und was daraus nach zwey angebohrnen Prinzipien des *beſtimmenden* (oder *des zureichenden*) *Grundes*, und *des Widerſpruchs folgt*, iſt *wahr* und *real* (T. I. p. 152. Tom. II. p. 24.). Das letztere iſt das Prinzip aller nothwendigen, das erſtere, aller zufälligen Wahrheiten.

4) Eine Demonſtration iſt eine nach jenen Prinzipien hervorgebrachte Verbindung der Begriffe und ihrer Erklärungen (T. V. 182.); alle Demonſtration muſs von einem wahren reellen Begriffe ausgehen.

5) Der höchſte, wahrſte und realſte Begriff iſt der von einem *Dinge* (ens); von dieſem muſs alſo alle Unterſuchung objektiver Wahrheiten anfangen (op. T. III. p. 3.).

6) Ein *Ding* und *eins* ſind Wechſelbegriffe (ens et unum convertuntur (T. II. 266.). Die *Einheit* iſt die Bedingung der *Vielheit*, die ohne jene nichts reelles iſt (op. T. II. p. 20. 50. 53. T. VI. 332.); wie jede Zahl aus eins und eins entſteht (T. VI. 332.).

§. 405.

Von der Subſtanz überhaupt.

7) Jedes Ding iſt *Etwas*, hat Beſtimmungen (affectiones), ſonſt wäre es ein *Unding* (T. II. 21.). Dieſe ſind abſolute (*Qualität*) relative

(*Quan-*

(*Quantität*). Diese Bestimmungen sind nicht das Ding selbst, bey *einem* einzeln Ding in sich betrachtet fällt die Quantität ganz weg — und *jedes* Ding an *sich* betrachtet, ist *einzeln* (monas Nr. 6.).

8) Das Subjekt der Bestimmungen ist auch der Grund der *Veränderungen* derselben; denn es ist undenklich, wie eine Bestimmung sich lostrennen, und in ein anderes Subjekt übergehen, kann (T. II. 21. 54.).

9) Der Grund der Veränderungen seyn, heisst *handeln*, der Grund selbst *Kraft*, das Subjekt einer Kraft heisst *Substanz* (T. II. p. 18. 32.).

10) *Kraft* ist also das *principium substantiale* (T. II. 195.), *forma substantialis* (T. II. 55.), oder ist vielmehr die Substanz selbst.

11) Da Handlung der Substanz wesentlich ist, so hat jede Substanz *Spontaneität* (T. I. 291. T. II. part. II. 131.), sie handelt durch sich selbst bestimmt: da keine Substanz die andere bestimmen kann, so ist diese Spontaneität *vollständig*, von *aussen* unbedingt (T. II. p. 54.).

12) Die Substanz ist *immer* Substanz, die Einheit ist *untheilbar* und natürlicher Weise *unzerstörbar* (T. II. 20. 42.). Sie ist immer *Kraft*, hat also immer ein *Bestreben* zu handeln (T. II. 20.), handelt also *immer*, wenn schon ihre Wirkung nur nach Maassgabe der überwundenen Hinderniss ist; keine Hinderniss *hebt* die Handlung *ganz auf* (T. II. p. 269.).

13)

13) Weil nun die Subſtanz nur *immanent* wirkt, ſo müſſen wir ihre Beſtimmungen durch Reflexion über diejenige Subſtanz, deren innere Beſtimmungen wir durch Reflexion kennen, von dem *Ich* abſtrahiren, und die Kräfte aller Subſtanzen darnach *analog* beſtimmen (T. II. p. 50.).

§. 406.

Transzendente Pneumatologie.

14) Alle Wirkungen der Subſtanz ſind *innere Wirkungen.* Wir können uns keine andere innere Beſtimmungen denken, als Vorſtellungen (*repraeſentatio*), und kein anderes inneres Wirken, als das Beſtreben nach neuen Vorſtellungen, *Triebe* (*appetitus*); dieſes iſt das Beſtreben zu *wirken*, jene die innere *Wirkung* ſelbſt. Jeder Vorſtellung entſpricht ein Trieb, jedem Triebe eine Vorſtellung (*in omni Entelechia primitivae perceptioni reſpondet appetitus, ſeu conatus, ad novam perceptionem tendens; neque enim tantum in percipiente varietas objecti repraeſentatur, ſed etiam fit variatio ipſius repraeſentationis, qua ipſum repraeſentandum variatur* (T. II. p. 253.).

15) Die *Perception* iſt die Vorſtelluug einer äuſseren Veränderung in der einfachen Subſtanz, wie die Linien und Winkel in einem einfachen Punkte vorgeſtellt werden, worin ſie zuſammenlaufen (T. II. 32. *repraeſentatio multitudinis in unitate eſt perceptio*).

16) Die Vorſtellungen ſind entweder *dunkel* ohne Bewuſtſeyn, oder *klar* mit Bewuſtſeyn; dieſe ſind *verworren* oder *deutlich* (T. II. p. 14. *meditat. de cognit. verit.*).

Nach

Nach Verschiedenheit der Empfänglichkeit für diese verschiedenen Gründe von Vorstellungen, giebt es einfache Monaden (Substanzen), die nur dunkel vorstellen, woraus die Körper bestehen (*Substantia corporea*); Substanzen, die verworrene Vorstellungen mit Bewustseyn haben, die *monas centralis dominans* in einem organisirten und belebten Körper (anima), wie die Thierseelen; endlich Substanzen, die der Apperception ihrer eignen Zustände, und deutlicher Vorstellungen fähig sind, Geister (mens); diese sind entweder abgeleitet (monas derivativa), erschaffen oder ursprünglich (monas primitiva), (T. V. 375.).

17) *Ich denke*; der Gedanke *Ich* beweist, dass ich *Adperception* und *Vernunft* habe, dass ich ein *Geist* bin, *Ich* bin also:

a) eine *Substanz*, folglich

b) *einfach*,

c) *unzerstörbar*,

d) im Verhältnisse, mit den koexistirenden Substanzen, die ich vorstelle, aber nur in einer idealen Verbindung mit ihnen, weil sie meine Vorstellungen durch Kausalität nicht *bestimmen* können. — Diese Prädikate sind objektive Prädikate aller Geister.

18) Das allgemeine Gesetz der Geisterwelt ist also das Gesetz der Folge der *Vorstellungen*, eine wird durch die andere nach dem *Triebe des Guten* erzeugt: es ist das Gesetz der *Endursachen* (T. II. 33.). Diese Folge eräugnet sich nach dem *allgemeinen* Gesetz der *Folge*, dem Gesetz der

der *Stetigkeit*, in der *Reihe* der Veränderungen (T. II. 46.).

§. 407.

Transzendentale Theologie.

19) Es giebt zwey Arten möglicher Beweise für das Daseyn Gottes; der eine ist *synthetisch*, und geht nach dem Satze des *Grundes*.

Der andere ist *analytisch*, und geht nach dem Satze des *Widerspruchs*; der erste setzt ein Daseyn eines wirklichen Dinges voraus (aliquid existit T. III. 9.); der andere nur den *möglichen* Begriff Gottes.

20) Der erste synthetische (*kosmologische*) Beweis schliesst folgender Art:

Existirt *etwas*, so muss es einen zureichenden Grund seines Daseyns haben, diesen hat es entweder *in sich*, oder in einem andern; hat es ihn in sich nicht, so ist es *zufällig*, hat es ihn in sich, so ist es *nothwendig*. Alle Theile in der Welt sind *zufällig* in Ansehung ihres *Daseyns*, und ihrer *äussern* und *innern* Bestimmungen; es muss also einen nothwendigen Grund der Welt *ausser der Welt* geben: nun kann aber dieser nothwendige Grund ausser der Welt nicht anderst der begreifliche Grund der zufälligen Dinge und ihrer Bestimmungen seyn, als wenn er ein verständiges Wesen ist. Also giebt es eine nothwendige, zureichende verständige Ursache der Welt, Gott. (op. om. T. I. p. 8. 126. T. II p. 25.) *intelligentia supramundana* (theod. §. 217. T. II. 35.).

21) Der andere analytische (ontologische) Beweis ist in folgenden Momenten enthalten:

Das

Das *nothwendige* Wesen kann sein *Daseyn* nur in seiner *Wesenheit* gegründet haben; es muſs also existiren, wenn es möglich ist (T. II. 25.).

Ein Wesen, aus dessen Wesenheit das Daseyn folgt, existirt, wenn es möglich ist, das ist, wenn es eine Wesenheit hat: nun ist Gott ein Wesen, aus dessen Wesenheit sein Daseyn folgt (nach der Definition); also *existirt* Gott (T. V. 363. T. VI. part. II. 146.).

Die Möglichkeit Gottes wird so bewiesen: Möglich ist, dessen innere Bestimmungen sich nicht aufheben; nun heben sich nur Realitäten und Verneinungen auf: im Begriffe Gottes wird aber der Inbegriff aller Realitäten gedacht, folglich ist darin kein Widerspruch (op. II. 25.), folglich ist Gott möglich, folglich existirt er.

Wir müssen bemerken, daſs Leibnitz anfangs für das Kind seines eigenen Geistes, den Beweis a contingentia mundi, überall weit mehr Vorliebe blicken lieſs, als für den *ontologischen* Beweis. In einem Briefe von 1710. an Bierling (op. T. V. p. 391.) sucht er zwar dem *Kartesischen* oder vielmehr *Anselmischen* Beweis von der Möglichkeit Gottes auf seine Existenz mehr syllogistische Bündigkeit zu geben, und eignet ihm selbst apodiktische Ueberzeugungskraft zu; er gesteht diese schon in einem andern Briefe von Anno 1687. zu, wenn nur die Voraussetzung richtig wäre, daſs Gott möglich ist, er sagt: *neque enim ex definitionibus aliquid concludi tuto potest, nisi constet eas esse reales, sive de re possibili* (T. VI p. 44.). In einem späteren Briefe als dieser ist, hegt er dieselbe günstige Meynung von seiner Beweiskraft. Ut ergo ad absolutam demonstrationem res perducatur, demonstrandum est, hoc ens esse possibile, interim cum unumquodque possibile praesumatur, donec probetur contrarium. Haec ipsa demon-

demonstratio magnam ad persuadendum vim habet. Endlich in den principiis philosophiae in gratiam EUSENII, die 1721 heraus kamen, wurde auch der Beweis der *Möglichkeit* geliefert: nihil possibilitatem ejus impedit, quod limitum expers, nec ullam negationem, consequenter nec contradictionem involvit, hoc unicum sufficit ad cognoscendam existentiam dei a priori (§. 45.). Man vergleiche damit die Wendung, die er dem Beweis gab, indem er von dem ens a se ausgieng (T. II. 255.).

22) Es giebt nur *einen* Gott (ex *princip. rat. suffic.* op. T. II. 25.) und *ex princip. indiscernibil.* (T. I. 19.).

23) Das nothwendige *ewige* Wesen, so wie es von aussen in seinem Daseyn unbedingt ist, so ist es auch in seinen Bestimmungen; es ist das *vollkommenste* Wesen, in dem absolute Vollkommenheit nichts, als die Grösse der Realität *an sich* genommen, ohne alle Einschränkung ist (op. T. II. 25.). Gott ist also der höchste *Geist*, begabt mit dem höchsten Verstand, als dem Grunde der *ewigen* nothwendigen Wahrheiten, und dem besten *Willen*, als dem Grunde des zufälligen Daseyns der Dinge, der zufälligen Wahrheiten; mit welchem Willen die höchste *Macht* verbunden seyn muss (T. I. 240. T. II. 26.). Vermöge des *Verstandes* erkennt Gott alle nothwendige Wahrheiten, in *jeder* Monade aufs vollkommenste die *ganze* Welt. Vermöge des *Willens*, bestimmt sich Gott zur *Wahl des Besten*, das er durch den Verstand erkennt. Vermöge der Macht bringt er blos das Beste hervor, und erhält es (Theodic. §. 7.).

§. 408.

Transzendente Kosmologie.

24) Die Welt ist die Reihe und Verbindung *aller* existirenden Dinge; es *giebt* also dem Begriff nach nur *eine* Welt (T. I. p. 228.).

25) Es sind unendlich viele Welten *möglich*, denn es widerspricht nicht, daſs die Verhältnisse und *Ordnung* der Dinge anderst seyen (T. II. p. 324.). Daſs Gott *diese* erschaffen hat, muſs in dem *Vorzug* dieser vor jeder andern liegen (*Prinzipium optimi* T. I. 53. 475.).

26) Anlangend die extensive Gröſse der Welt nach der Zeitfolge, ist es nicht widersprechend, daſs die Welt *ewig* sey, so daſs nach der bildlichen Vorstellung der Hyperbel man im unendlichen Zurückgang sich einem Anfang immer näherte, der doch nie erreicht würde (T. II. p. 332.), oder nach der bildlichen Vorstellung zweyer parallellaufenden Linien man immer gleiche Vollkommenheit in der Welt annehmen, und die Dinge mit Gott gleich ewig bestehen lassen kann (T. II. 338.).

27) Anlangend die Weltgröſse dem Raum nach, so giebt es nach dem Grundsatz des Grundes nichts *Leeres*; aller Raum ist erfüllt, und aller erfüllte Raum enthält unendlich viele Monaden (T. II. 42. 133.): denn aus welchem Grunde sollte ein Raum leer seyn.

28) Keine Substanz kann in die andere wirken; also ist alle wahrnehmbare Verknüpfung in der Welt nur *idealisch*, und hat ihren letzten Grund in *Gott*, der den Zustand jeder Monade

von

von ihrer Schöpfung an so gestimmt hat, dass sie mit allen und alle mit ihr harmoniren (*harmonia praestabilita*); *Grundgesetz* der Weltverknüpfung (*systeme nouveau de la nature*. T. II. 49.).

29) Es giebt zwey Arten Substanzen in der Welt, körperliche und geistige; also giebt es auch zwey Arten Gesetze, das Gesetz der *Endursachen* für Geister, und das Gesetz des *Mechanismus* für Körper (T. II. p. 33. n. 19. T. II. p. II. 134.). Dieses ist zuletzt im ersteren gegründet (T. V. p. 34.), so wie jede Substanz eine vorstellende Monade ist. Beyde Gesetze sind dem Gesetze der *Stetigkeit* unterworfen (T. II. p. 46. T. II. p. II. 136.).

30) Jeder endliche Geist hat einen Körper, (T. II. 33. 44. 286. nov. ess. p. 171.), jener hindert nicht die mechanischen Gesetze des Körpers, und dieser nicht die ethisch-logischen des Geistes. Jeder *Körper* leidet von allen, weil alles *voll* ist (T. II. 27.).

31) Jede Monade ist ein Spiegel der Welt, und stellt sich dieselbe in der Perspektive nach dem Standort des Körpers vor (T. II 27. 133). Jede Seele erkennt also das Unendliche verworren (T. II. 37.), so wie Gott in jeder Monade den Zustand der ganzen Welt deutlich erkennt — in der Welt ist also nichts absolut *todt*; die Natur ist ins Unendliche organisirt, und in jedem organisirten Körperchen eine Centralmonade (T. II. 21. 44. 228.).

32) *Gut* ist *Realität*, *Uebel* ist *Mangel* (T. I. p. 144.). Gott ist die Quelle aller Vollkommenheit, die Unvollkommenheit ist nach Maassgabe

der geringeren Receptivität des endlichen Wesens (T. I. 124. *malum metaphysicum*).

33) Aus der vorher bestimmten Harmonie folgt die Richtigkeit des schon von den Alten angenommenen Gesetzes: *die Natur thut nichts umsonst* (T. II. P. II. p. 135.).

34) In der Natur giebt es keine zwey Individuen, die vollkommen einander gleich wären. Das Principium der *Indivituation* ist das Gesetz der absoluten *Specifikation* (T. V. 363. T. II. 147.).

35) Die ganze Welt ist also ein Reich voll lebender Wesen, ein Reich der *Natur*, in so fern sie aus dunkel vorstellenden Wesen besteht, und deren Verbindung nach physischmechanischen Gesetzen eingerichtet ist; ein Reich der *Gnade*, in so fern sie aus Geistern besteht, deren Natur und Verbindung mit einander bloss nach den Gesetzen der *Endursachen* bestimmt ist. Beyde Reiche widerstreiten sich nicht, es ist eine vollkommene Uebereinstimmung unter ihnen, so wie alles nur aus *einer* Quelle, *Gott*, geflossen ist.

36) Das Resultat der Leibnizischen Philosophie ist also: es giebt unendlich viele unendlich verschiedene *Monaden*, deren jede nach ihrem verschiedenen Standpunkte das *Unendliche vorstellt*, und Unendliches *wirkt* (T. II 269.) alle sind Ausdruck und Wirkung der unendlichen Substanz, von der sie kommen, auf die sie gerichtet sind. Alle ihre Individualität ist eine eben so vielfache Einschränkung des Unendlichen, nothwendig bestimmt durch die Wesenheit des Endlichen. Gott ist also allein das absolut Reale (T. II. 216.). Alle Dinge sind eben so viele Einschrän-

schränkungen seiner, wie ein Quadrat vom unendlichen Raum. — Er ist der unendliche Zirkel, dessen Mittelpunkt überall, dessen Grenze nirgends ist (de la nature et de la grace §. 37.).

Ausser Leibnitzens Werken selbst, die DU TENS zu *Genf* gesammelt heraus gab, verdienen die *philos. Schr.* von WOLF, BÜLFINGER, CANZ, PLOUQUET, BAUMGARTEN, EBERHARD und anderer *Leibnitzwolfianer* gelesen zu werden, worin die Leibnitzischen Ideen theils in ein System geordnet, theils mit Folgerungen und Zusätzen bereichert, erläutert und berichtigt sind.

II.

Darstellung des transzendenten Spinozischen Systems.

§. 409.

Grundlage.

1) Die *reine Vernunft* ist die Seele, in so fern sie klar und deutlich erkennt; sie betrachtet die Dinge, wie sie an sich sind (Eth. p. II Nr. 41.). Ihr Gegenstand sind die *ewigen Wahrheiten* (pr. 41. corol. II.). Diese beziehen sich auf die *Wesen* der Dinge, und sind daher nur *a priori* erkennbar (epist. 28.).

2) Ein wahrer Begriff (idea) ist solcher, der mit seinem Gegenstande (ideatum) übereinstimmt, (p. I. axi. 6.) das ist, was in dem Verstande dem Inhalte nach (*objective*) enthalten ist, muss auch nothwendig in der Natur *formaliter* seyn. (p. I. *prop.* 30. de *emend. intel.* p. 390.). Ein wahrer Begriff durch Vernunft gedacht, drückt

alſo die *Weſenheit* des Dinges aus, das was das Ding *möglich* macht (*eth.* p. II. def. 2. prop. 34.).

3) Unſere Schlüſſe müſſen daher von einem deutlichen und wahren Begriffe anfangen, und was daraus nach dem Grundſatz der Analyſis, *dem Satz des Widerſpruchs* folgt, iſt *wahr* und *real*; denn was in dem Begriff *objektiv* iſt, iſt im Gegenſtande *real* (*de emend.* p 368.) und folglich iſt auch die Ordnung der Dinge (*cauſa objectiva*) ſo, wie die nothwendige Verbindung der Begriffe (cauſa idealis part. II. prop. 45.).

4) Der zureichende Grund iſt alſo das für die objektive Ordnung der Dinge, was das Geſetz des Widerſpruchs für die Ordnung der Begriffe (*de emend.* 384.), die Gegenſtände ewiger Wahrheiten ſind, folglich ſelbſt ewig (*epiſt.* 28.).

5) Der Verſtand bildet eher *poſitive* Begriffe als negative (de em. p. 391.); er denkt die Dinge *abſolut*, wenn er ſie in Wahrheit (vere), das iſt an ſich betrachtet (p. II. p. 41.); alle Begriffe, die *abſolut* betrachtet werden, drücken eine *Unendlichkeit* aus (de em. p. 391.).

6) Wir müſſen alſo, um zur Erkenntniſs der Dinge zu gelangen, von dem *wahrſten* und *realſten* Begriffe, der alle Begriffe *in* und *unter* ſich enthält, dem Begriff des *Unendlichen*, ausgehen (*de emendatione intel.* 368.).

§. 410.

Von der Subſtanz überhaupt.

7) *Gewiſsheit* iſt nichts, als die *objective* Weſenheit, das iſt, die im Verſtand gedachte

Weſen-

Wesenheit eines *Dinges*, die, in so fern sie *existirt*, im Dinge ausser dem Verstande ist, formale heisst (de emend. 367. 390.). Zur Gewissheit der Wahrheit gehört also nichts, als ein vollständiger *Begriff* (idea adaequata); sie ist er selber.

8) Wir wollen von einem unbestrittenen wahren Satze ausgehen: *ich bin*; wir unterscheiden hierin drey Begriffe, 1) die *Wesenheit* (das esse) von Ich, 2) die *Existenz*, und 3) den *höheren* Begriff, der beyde *objective*, in modo cogitandi, und *formaliter*, in der Natur in sich fasst, die *Substanz*. Die *Existenz* meiner ist eine *bestimmte* Existenz, die Wesenheit auch; eine Bestimmung ist *Einschränkung*, also *Verneinung* der Realität (epist. 50.). Ich kann also dabey nicht stehen bleiben und muss zu dem höheren Begriff *Substanz* hinaufsteigen, und sein Verhältniss zu diesen Begriffen *nach der Vernunft*, das ist, *an sich* bestimmen.

9) Substanz ist das *absolute Seyn* nach dem Vernunftbegriff, das ist, das was (formaliter) *in sich ist*, und also durch den Verstand (objektive) ohne einen andern Begriff begriffen wird. Ihr Begriff ist also der erste und höchste Begriff (p. I. def. 3.). Von der Substanz ist *Wesenheit* unzertrennlich, nämlich die *Art*, wie die Substanz *ist*, und vom Verstande *gedacht* wird. —

10) Das *absolute Seyn* (*Urseyn*, ipsum esse) kann nicht hervorgebracht seyn, sonst wäre *nichts* (ein Gedankending) die positive Ursache aller existirenden Realität.

11) Das *absolute Seyn* nach dem Vernunftbegriffe gedacht, ist also unerschaffen (P. I. pr. 4.), ewig

 (part.

(part. I. def. 8.), unwandelbar (prop. 21. 32. Scol. II.).

12) Die *Subſtanz* oder das *abſolute Seyn* iſt ungetheilt und untheilbar, denn es kann nicht zuſammengeſetzt ſeyn aus einer Vielheit von nonentia (p. I. prop. 13.).

§. 411.

Transzendente Theologie.

13) Die Subſtanz (das *Seyn*, das *Weſen* im ſtrengſten Sinne, ipſum eſſe), exiſtirt *nothwendig*; die Exiſtenz iſt durch die Weſenheit beſtimmt: es wäre das *abſolute* Seyn nicht, wenn ſeine *Exiſtenz* von einem *andern bedingt*, und dieſe nicht in der Weſenheit gegründet wäre; die Subſtanz iſt alſo die *Urſache ihrer ſelbſt* (p. I. def. 1. prop. 6 7.).

14) Es giebt nur *eine* Subſtanz; gäbe es mehrere, ſo müſsten ſie in ihrer Vielheit *verſtändlich* ſeyn, ſie müſsten alſo *verſchieden* ſeyn: wären ſie nicht verſchieden, ſo ſetzte der Verſtand nur *denſelben* Begriff *mehrmalen*, er könnte ſelbſt nur *eine* denken, und folglich (pr. Nr. 2.) gäbe es eine. Wären ſie verſchieden in ihrer Weſenheit, in ihren *Attributen*, ſo wäre das, was *nicht* die Weſenheit der Subſtanz hätte, keine Subſtanz; wären ſie verſchieden in ihren Modifikationen, ſo wären eben dadurch die Subſtanzen, ohne Beziehung auf ihre Modifikationen, das iſt, *richtig* nach dem Vernunftbegriff betrachtet, nur *eine* Subſtanz (p. I. pr. 5.).

15) Die *eine* Subſtanz hat *unendliche* Eigenſchaften, denn da nichts auſser ihr exiſtirt, ſo kann

kann sie nicht *eingeschränkt* seyn. *Endlich seyn* ist *Negation*; *Realität* muss nach dem *Vernunftbegriff* als *unendlich* gedacht werden (p. I. pr. 8.). *Realität* und *Vollkommenheit* sind identisch (p. II. def. 6.).

16) Diese einige, unendliche, nothwendige Substanz nennen wir *Gott*; *ausser* Gott giebt es keine Substanz (p. I. pr. 14.).

17) Wir müssen also *Gott* alle die Eigenschaften beylegen, die wir als wesentliche Attribute, das ist, als solche denken müssen, welche durch andere Eigenschaften *nicht* können *gedacht* werden. Wir kennen vermöge *unserer Denkart* nur zwey Attribute, die durch einander nicht können begriffen werden: Ausdehnung und Gedanken, Mannigfaltigkeit und deren Einheit, Gegenstand und Vorstellung (epist. 66.). Gedanken und Ausdehnung sind also zwey *Attribute* Gottes (p. I. p. 14. cor. 2. part. II. pr. 1, 2.).

§. 412.

Transzendente Kosmologie.

18) *Ausser* Gott giebt es keine Substanz; *in* ihm, als der unendlichen *denkenden* Substanz *lebt* alles; *in* ihm als der unendlich ausgedehnten Substanz *ist* alles (p. I. pr. 15.). Gott ist also die *immanente* (pr. 18.) *wirkende* Ursache aller Dinge nach ihrer Wesenheit und Daseyn (pr. 25.)

19) Die Nothwendigkeit des Wirkens in Gott ist die Nothwendigkeit der Existenz, und diese ist mit Existenz im Unendlichen identisch, die Wirkung ist bestimmt nach der Ursache. Gott han-

delt nach den nothwendigen Gesetzen seiner *Natur* (pr. 17.); also giebt es in Nichts *Zufälliges* in der Welt (p. I. pr. 29.), und die *Ordnung* der Dinge ist nothwendig (pr. 33.).

20) Gott *wirkt* aus dem nämlichen Grunde, aus dem er *ist*; es giebt also ausser den *wirkenden Ursachen* in den Dingen keine andere, *keine Endursachen* prop. 39. (appendix).

21) Gott ist also, in Beziehung auf die Welt, als die wirkende Ursache aller Dinge betrachtet, die *zeugende Natur* (*natura naturans*); die Welt, oder der Inbegriff aller Bestimmungen, in so fern sie nicht seine *Wesenheit* sind, aber aus ihr nothwendig fliessen, ist die *erzeugte* Natur (*natura naturata* p. 29. Schol.); Gott ist also *alles* und *eins*.

22) Die Attribute müssen auf die erzeugende, die Modifikationen auf die erzeugte Natur bezogen werden.

Unmittelbare Bestimmungen der Ausdehnung sind *Bewegung* und *Ruhe* (Epist. LXX.); Modifikationen des Denkens, *Wille* und Verstand (p. I. pr. 30. Cor. 2.): diese vier *Modi* gehören also zur *erzeugten Natur*.

23) Jedes *einzele* Ding ist *es* nur, in so fern als es *bestimmt* ist (determinatum); alle Bestimmung der *Individualität* ist *Beschränkung* der Realität, so wie eine Figur eine *Bestimmung*, und dadurch eine *Beschränkung* der Ausdehnung ist (epist. 50.): also ist Gott allein das *absolut reale* Wesen (de emend. 381.).

24) Die

24) Die *Individualität* der Dinge ist daher auch nur eine *modale* Vorstellungsart durch Einbildung (p. I. pr. 15. Schol.).

25) Jedes Ding ist natürlich bestrebt, sich zu erhalten, denn es ist der bestimmte Ausdruck der göttlichen Macht; seiner Wesenheit widerspricht es, daſs in ihm der Grund seiner Zerstörung liege (p. III. pr. 6.).

26) Alle Körper sind *Theile* der unendlichen Substanz, in so fern diese unter dem Begriff der unendlichen Ausdehnung und ihrer Affektionen (also der *erzeugten Natur*) gedacht wird; und alle denkende Wesen sind Theile derselben Substanz, in so fern sie unter dem Begriff des *unendlichen Denkens*, und dessen Affektion des unendlichen Verstandes (also wieder der *erzeugten Natur*) gedacht werden (epist. 15. p. II. Eth. pr. 9.).

§. 413.

Transzendente Psychologie.

28) So wie sich der unendliche Verstand zur unendlichen Ausdehnung verhält, und so wie dieser in sich die ganze Natur *objektiv* enthält, und so wie seine Gedanken in derselben Ordnung und Verbindung folgen, als die Natur, sein Objekt (ideatum) in der unendlichen Ausdehnung; so verhält sich die *Seele* zu ihrem *Leibe* (epist. 15.).

29) Die Seele ist also nichts als der einzelne unmittelbare *Begriff* eines *wirklichen bestimmten* Dinges, das in Beziehung auf sie ihr *Leib* ist (p. II. pr. 11. 12. 13.).

30) *Seel*

30) *Seel* und *Leib* sind also *eins* und dasselbe *Individuum*, das bald unter der Beschaffenheit der Ausdehnung als Körper, bald unter der Beschaffenheit des Gedankens als Seele gedacht wird (p. II. p. 21. Schol.).

31) Die Seele erkennt die *einzelen endlichen* Dinge nicht, als in so fern ihr Leib von den Dingen affizirt und modifizirt wird p. III. pr. 27. ff. p. 32. Schol.), und erkennt sich nur, in so fern sie die Affektionen ihres Leibes *wahrnimmt* (p. II. p. 32.).

32) Die Seele stellt die *äusseren* Körper nur verworren vor, weil die Begriffe der Zustände der äussern Körper zugleich die Vorstellung der Modifikation des eigenen Leibes in sich enthalten (p. II. pr. 28.); so ist auch im Verstande Gottes kein adäquater Begriff eines äussern Körpers, in so fern er den Begriff von der Modifikation des menschlichen Leibes hat *).

33) *Bewußtseyn* ist der unmittelbare Begriff eines Begriffs, oder die *Form* eines Begriffs, in so fern dieser ohne Beziehung auf Objekte betrachtet wird (part. II. pr. 21. Schol. Vergl. mit de emend. p. 367.).

34) Da die Seele nichts als eine bestimmte *Denkweise* ohne wirkliches *Substrat* ist, so giebt es in ihr auch keine *Vermögen* zu verstehen, zu wollen;

*) Dieser Schluss ist viel natürlicher, als der ähnliche bey Leibnitz (§. 402. S. 231.). Das Resultat von hundert zusammentreffenden Wirkungen kann ganz gleich seyn dem Resultate zwey von einander ganz oder zum Theil entgegengesetzten Kräften.

wollen; diese Vermögen sind nichts als Universalia, und erdichtete metaphysische Wesen (part. II. pr. 48. Schol.), sie sind nichts ausser dem *wirklichen* Denken, Wollen u. s. w.

35) Jedes Ding ist bestrebt, sich zu erhalten (Nr. 25). Das *Gefühl* dieses Bestrebens der Seele ist der *Wille*. Die Seele ist eine bestimmte Art zu *denken*; der Wille ist also nichts als der bewusste Trieb zum Denken (p. III. pr. 26.).

36) Die Seele ist der bestimmte Begriff des Leibes; das Wollen der Seele wird also von dem Handeln des Körpers bestimmt, und die Stärke und Art und Richtung des Willes hängt ab von der Stärke und Art der Handlungen des Körpers (p. II. pr. 13. Schol. p. 28.).

37) Die Seele kann weder den Körper zur Bewegung, weder der Körper die Seele zum Denken bestimmen; die Seele wird durch Begriffe, und der bewegte Körper durch bewegte Körper bestimmt (p. III. p. 2.). Da aber Körper und Seele eins sind; so müssen die Gedanken und Ordnung der Gedanken mit den Bestimmungen des Körpers und ihrer Folge übereinstimmen (ibid. Schol.); so wie also der Körper sich nicht selbst zur Ruhe und Bewegung bestimmt, so bestimmt sich auch die Seele nicht zum Wollen und Erkennen, sie hat keinen *freyen* Willen (p. II. pr. 48.).

38) Das Resultat von allem ist: Gott ist *eins* und *alles*; Gott ist in allem, alles ist in Gott; alles ist bey Gott gleich ewig, wie er. Er existirt aber nicht *einzeln*, *abgesondert* von dem unendlichen Inbegriff endlicher Dinge, sondern er und sie

sie sind nach dem Vernunftbegriffe *eins* und *dasselbe* nur in der Einbildung oder distinctione rationis getheilt und getrennt, wie die Substanz von ihren Attributen, und diese von ihren Modifikationen.

Vergl. die fürtrefliche Darstellung des Spinozistischen Systemes in JACOBI *Briefe über die Lehre des* SPINOZA an MOSES MENDELSSOHN neue Ausgabe 1789. PLATNER *phil. Aphor.* I. Th. S. 402 f. Ob SPINOZA Atheist oder Deist sey, ob sein System mit Religion verträglich oder nicht sey, ist viel gestritten worden, und kann noch viel gestritten werden, weil die Entscheidung der Frage auf der Setzung einer feinen Grenzlinie beruht und das dunkle Werk des SPINOZA selbst nicht klar entscheidet, wie er sie selbst gesetzt habe; man lese darüber, was HERDER (*Gott*), HEIDENREICH (*über Natur und Gott* nach SPINOZA's Betracht. üb. *die nat. Relig. I. Th.* 9. *Betr.*), REHBERG (Verhältniss der Metaphysik zur Religion), JACOBI (über SPINOZA), und der Verfasser von SPINOZA's *Ethik* (in der Vorrede) darüber gedacht haben.

Der transzendentalen Dialektik

II. Abtheilung.

Antithetik.

§. 414.

Die transzendentale Antithetik ist die Untersuchung des Widerstreites des transzendenten Dogmatismus und ihrer Quelle; sie ist also die Lehre von der Auflösung des dialektischen Scheines.

§. 415.

Wir zeigen *erstens* den *Widerstreit beyder* dogmatischen Systeme; *zweytens* ihren *Parallelismus*;

mus; *drittens* den Widerstreit der Vernunft mit sich selbst; *viertens* seine Quelle; *fünftens* das Mittel der Wiedervereinigung der Vernunft mit sich selbst.

A) Widerstreit beyder dogmatischen Systeme.

§. 416.

Beyde Systeme gehen von einerley Prinzipien aus (*vergl.* §. 404. mit §. 409.); beyde haben zum Zwecke das grosse Thema zu lösen: das Verhältniss der *Einheit* zur *Mannigfaltigkeit*, der *Form* zur *Materie* zu bestimmen.

§. 417.

Hier giebt es nun zwey Wege, welche die spekulative Vernunft mit der Maxime: was aus dem *Denken folgt*, *existirt wirklich* im Gedachten, mit gleichviel Recht nehmen kann, nämlich die Reflexion auf die *Mannigfaltigkeit*, oder auf die *Einheit* zu richten; die Form auf die Materie zu beziehen, und das Mannigfaltige (als solches) für mannigfaltige Einheiten zu betrachten, wie Leibnitz that; oder die Materie auf die Form zu beziehen, und die Mannigfaltigkeit *überhaupt* als *Einheit* anzusehen, wie Spinoza wollte.

§. 418.

Leibnitz gieng den ersten Weg, und *setzte* das Prinzipium der *Individuation* (principium identitatis indiscernibilium) voraus. Aber was zwang ihn zur Wahl dieser Voraussetzung? Nichts als die *freye* Wahl, diesen Punkt der Reflexion über Mannigfaltigkeit ins Auge zu fassen. Nun schloss er freylich richtig.

Mannig-

Mannigfaltigkeit ist Vielheit; Vielheit besteht aus Einheiten. Gröſse ist nur eine Vorstellungsart, ein Verhältniſs; also ist Mannigfaltigkeit *Verschiedenheit*, also sind alle Einheiten, um *Viele* zu seyn, nothwendig *verschieden*. Da nun jedes Ding ist, wenn *es* ist, und nicht wenn ein *anderes* ist, so hatte er eben so viele *selbstständige* Wesen, *Substanzen*, als oft und *verschieden* er die Manninfaltigkeit denken konnte. Die *Form* ist selbst so oft *numerisch* gesetzt, und der Qualität nach verschieden, als es Mannigfaltiges und Unterscheidbares giebt; es kann unendliche formas substantiales geben, und giebt es, so wie das Mannigfaltige selbst den Begriff der *bestimmten* Vielheit nicht in sich faſst.

§. 419.

Dadurch war die Einheit in der unendlichen Mannigfaltigkeit gleichsam zernichtet; jedes einzele war wie in einem unendlichen Raum isolirt, und ohne Beziehung auf das andere; es waren *grundlose* Verschiedenheiten in den Bestimmungen, Einschränkungen, ohne etwas, was Schranken bestimmt; Gesetztes ohne Setzendes.

§. 420.

Da muſste nun das Prinzip des *bestimmten Grundes* wieder gut machen und vereinigen, was das Prinzip der *Individuation* verdorben und getrennt hatte. Der Mittelpunkt, aus dem alle unendlich viele Punkte des unendlichen Zirkels nicht nur ihre bestimmte Stelle, sondern auch ihren *Grad*, Leben und Erleuchtung erhalten haben,

haben, ist Gott *); alle endliche Wesen sind *durch* ihn bestimmt, vermöge des Prinzipes des zureichenden Grundes, und *ausser* ihm vermöge des Prinzipes der Individuation.

§. 421.

Wir wollen hier den Erfinder, oder besser den Wiedererwecker des Prinzipes der *Individuation* verlassen, und uns zu seinem Gegner wenden.

SPINOZA gieng den andern Weg, und läugnete das *Prinzip* der Individuation, das er läugnen durfte, eben weil er seine Reflexion auf die *Form* und *Einheit* richtete, und das Prinzip selbst nicht ein evidenter Grundsatz, sondern die Folge des Leibnitzischen Systemes war, das versteckter Weise aber auf ihm errichtet war, und sich so im Zirkel drehete.

§. 422.

Mannigfaltigkeit (so schloss SPINOZA), ist ohne *Einheit* nicht *gedenkbar*, und *Einheit* nicht ohne *Mannigfaltigkeit*; beyde abgesondert von einander, sind Arten in der Einbildung vorzustellen, und gehen die Dinge nichts an, wenn sie nach dem Vernunftbegriffe, das ist, nach ihrer objektiven Wahrheit betrachtet werden.

Betrach-

*) LEIBNITZ wirft den *Kartesianern* so oft vor, ihre Hypothese der *gelegenheitlichen Ursachen*, und die frühere der *Assistenz* wäre ein *deus ex machina*. Der Gott, der auf den Ruf des zureichenden Grundes hervorspringt, ist eben so kein deus ex machina, oder er ist vielmehr das *hypostatisirte* Prinzipium des Grundes selbst. Manchmal sagt er, die vorherbestimmte Harmonie sey ein vortrefflicher Beweis des Daseyns Gottes, der doch schon zur Möglichkeit seiner Hypothese vorausgesetzt werden muss.

Betrachten wir doch beyde distinctione rationis gegen einander, so erkennen wir, daſs Mannigfaltigkeit überhaupt das Wesen, die nothwendige Bestimmung der Einheit ausmacht; und Einheit der innere letzte Grund der Mannigfaltigkeit ist.

Die Einheit ist *unwandelbar*; und daher ewig; wenn ich mir die Veränderung eines Dinges vorstelle, so stelle ich mir ein und dasselbe Ding mit andern Bestimmungen vor. Das eine (unwandelbare in *sich*, unwandelbar in der Mannigfaltigkeit *überhaupt*) ist unendlich verschieden modifizirbar in den Bestimmungen seiner Mannigfaltigkeit überhaupt, in den Affektionen seiner Attribute. Ja das Mannigfaltige *überhaupt* kann nicht anderst, als unter der Idee des unendlichen Uneingeschränkten gedacht werden; denn was soll es *bestimmen*, was es nicht *einschränkt*; und was soll es einschränken als etwas von derselben Art, das, wenn es bestimmt ist, wieder eingeschränkt ist, und ein anderes Einschränkendes von derselben Art voraussetzt u. s. w. So sind Dauer (bestimmte Zeit), Zahl, Figur (bestimmte Gröſse), nur *modi imaginandi*, Arten, Dinge nach der *sinnlichen Vorstellung bestimmt*, nicht nach dem *Vernunftbegriff* vorzustellen.

Alles ist also eins, und eins ist alles. Das Prinzipium der Individuation ist kein *Vernunftprinzipium*, das eine Anwendung auf dies *Eine* hätte, denn es kann mit keinem andern gleicher Art verglichen und von ihm *unterschieden* werden: es ist darum selbst ohne alle *Individualität*, denn es ist in allem, und alles in ihm. Es giebt keine *indivi-*

individuelle unendliche Subſtanz; das Prinzip hat auch keine Anwendung auf die wirkliche beſtimmte Dinge, das Mannigfaltige des Mannigfaltigen, ſo wenig als ich ſagen kann: im beſtimmten Steine ſind drey Individua; dieſe Kugelgeſtalt, dieſe Schwere, dieſe Farbe. Es giebt auch nichts abſolut individuelles *Endliches*.

Gott oder die Subſtanz iſt alſo das Urſeyn, die immanente Urſache aller von ihr unterſchiedenen Seynsarten, die nur ſo viele verſchiedene Modi der nothwendigen Weſenheit Gottes ſind.

Da aus dieſen verſchiedenen Darſtellungen des letzten *Grundes* der Welt, und ſeines Verhältniſſes zu der Welt, nämlich nach LEIBNITZ wie des *Grundes* zu ſeiner *Folge*, alſo nach ſynthetiſchem Urtheile und nach SPINOZA, wie der *inhärirenden Beſtimmungen* zum abſoluten *Subjekte*, alſo nach einem ganz analytiſchen Urtheile, auch einander ganz entgegengeſetzte Sätze entſpringen, wenn man die Schluſskette um einige Glieder verlängert, wie es z. B. bey LEIBNITZ nichts als *cauſae finales* giebt, und bey SPINOZA nur *cauſae efficientes* gelten können, und alſo ſo weit LEIBNITZ ſelbſt hinaufſtieg, die Denkkraft der Grund alles Seyns und nicht das lebloſe Seyn der Grund alles Denkens iſt, ſo iſt es nicht nöthig den *Antagonism* beyder Syſteme weiter zu verfolgen.

B) *Parallelismus des vollendeten Leibnitziſchen Philoſophems und des Spinozismus* *).

§. 423.

Einige Leibnitzianer haben ſchon gezeigt, daſs, wenn man LEIBNITZENS Syſtem *verläſst*, der

*) *Extrema in idem recidunt.* Daſs LEIBNITZ, ſo weit *er* in ſeinen Schlüſſen gieng, den Spinozismus vermied,

der *Spinozismus* unvermeidlich ist; hier soll gezeigt werden, daſs, wenn wir seine Grundsätze *verfolgen*, wir auf Resultate kommen, die mit dem Spinozismus *zusammenfallen.*

§. 424.

Nach Leibnitz besteht die Substanz der Dinge in einer beharrlichen Kraft zu wirken und zu leiden, ohne welche sie nichts als *Modifikationen* einer *unendlichen* Substanz wären, wie er selbst eingesteht (op. II. p. II. p. 52.). Nun ist aber diese Beharrlichkeit nichts den Dingen Wesentliches, sondern Wirkung göttlicher Kraft (ibid.), und Erhaltung nichts als fortgesetzte *Schöpfung* (T. I. p. 140. f.). Wir wollen ihm den bildlichen Ausdruck Schöpfung, Fulguratio (princip. ph. §. 48.) schenken. Wo ist nun die Selbstständigkeit aller endlichen Substanz? und dann — hat er schon selbst für uns entschieden.

Alle Wirkungen der Substanz *überhaupt* sind bey Leibnitz *immanent*, und nun warum erlaubt er sich die Wirkungen der unendlichen Substanz *auſser* ihr zu setzen? Das liegt gar nicht im Begriff der unendlichen Substanz: warum rettet er sich durch einen so ungeheuren Sprung?

Gott soll durch die Vorstellung des Bessern zur Erschaffung dieser *bestimmten endlichen* Dinge determinirt seyn; ist es nicht besser, wenn das Ding

vermied, und diesen absichtlich bestritt, so wie auch einer seiner treuesten Anhänger Wolf bisher noch der gründlichste Gegner des Leibnitz war, leuchtet aus Leibnitzens authentischen Erklärungen, und Wolfs *theologia natural.* ein.

Ding mehr Realität hat, und am besten, wenn die Wirkung der Ursache adäquat ist? Aber, sagt Leibnitz, im Begriff des Endlichen liegt, daſs es eingeschränkt ist (princip. phil. §. 42.); allein wenn ein Ding existirt, so ist begreiflich, wie nach Maasgabe seiner existirenden Receptivität die Wirkung nur der einwirkenden Ursache entsprechen könnte: allein der Begriff eines nicht existirenden Dinges kann unmöglich der Allmacht widerstehen.

Daſs Leibnitz für die ewige Coëxistenz der Welt mit Gott stimmte, ob schon er es nicht entscheidend heraussagte (T. II. 338.), folgt aus seinem ganzen System; das Prinzipium des Grundes führt ihn von Ursache zu Ursache, und so ins Unendliche, und es wäre wider das Prinzip, irgendwo stille zu stehen: also muſs er bey jedem *einzeln* gegebenen Dinge stehen bleiben, und eine erste *inwohnende* Ursache annehmen, wenn er konsequent seyn will, das ist, wenn er durch Anwendung seines Prinzipes dessen Foderung nicht zuwider handeln will.

Es bleibt nun noch *ein* Unterscheidendes in beyden Systemen übrig: die *Wahl des Besseren, und Endursachen* bey Leibnitz; *blinde Nothwendigkeit* und *Mechanismus* bey Spinoza. Der Mechanismus liegt nur um einen Vordersatz im Hinaufsteigen *über* den Endursachen. Gott *ist* nicht, weil er *denkt*, er *denkt* weil er *ist*; das *Seyn*, die Substanz ist also der Grund des *Denkens*. Es ist also der Vorstellung nach, und folglich auch der innern Natur nach (nach von Leibnitz mit Spinoza gemeinschaftlich angenommener

Schlufsregel) eine *wirkende Kraft* — Ursache des Denkens. Mechanismus geht also dem Gedanken *vorher*, ist *im* Gedanken gegeben, und weil die Ordnung der Gedanken und Richtung mit ihrem Daseyn gegeben ist, so ist auch diese *mechanisch*. Der *Leibnitzische Determinismus* endet in *Fatalismus*. Aber die Wahl des Besseren! Also soll sich Gott das Schlechtere vorstellen, damit er *bewuſste* Wahl des Besseren habe? denn daſs sie *nothwendig* ist, wird schon von Leibnitz zugestanden. Verstand und Wille ist also eins, wie Spinoza behauptet — Was Gott *denkt* das *ist*. Gedanken und Gegenstand ist eins und dasselbe, von verschiedener Seite betrachtet, ohnehin in Gott, wo Vorstellung und Vorgestelltes auf das vollkommenste übereinstimmen, indem die Vorstellung *wahr* im höchsten Sinne seyn muſs. Nach Leibnitz kann es schon dem Begriffe nach, nicht mehr als *eine* Grundkraft in der Substanz geben, die höchste Vorstellkraft muſs also auch Schöpferkraft seyn, und so wenig es bey Gott stehen kann, nicht Gott zu seyn, nicht eine höchste Vorstellkraft zu haben, so wenig kann es bey ihm stehen, nicht zu schaffen. Der Verstand Gottes kann nach Leibnitzens ersten Grundsätzen kein anderer seyn, als ein *intuitiver*, ein intellectus archetypus, der als wirklich anschaut, was er denkt.

Maimon über die Progressen in der Phil. S. 22. Kants *Kr. d. r. V.* 135. vergl. mit Kritik der Urtheilskr. §. 77.

Es bleibt nun nichts noch zu schaffen übrig, als die Persönlichkeit Gottes, die *Einheit des Selbst-*

Selbstbewußtseyns; diese steht und fällt mit der *Individualität* der Gottheit, und diese mit der Selbstständigkeit der Welt.

Selbstbewußtseyn wäre nach konsequenter Folgerung aus LEIBNITZENS Grundsätzen die *Handlung*, wodurch Gott die causa sui ist, und die fortgesetzte Erhaltung seiner selbst. Da aber derselbe Akt des Vorstellens, auch der Akt der Schöpfung, des Vorgestellten ist — und dieses die *Welt* ist, also kein reines *Selbstbewußtseyn* wäre, sondern Bewußtseyn des Vorgestellten, Begriff des Gegenstandes, jedes *einzele* Ding aber Bewußtseyn seiner Zustände hat, so ist auch nach LEIBNITZENS Theorie kein nöthigender spekulativer Grund zu denken, in Gott Personalität anzunehmen; und der Spinozismus wäre mithin fertig.

Wir übergehen die einzeln Stellen, worin LEIBNITZ mit SPINOZA in gewissen Hypothesen übereinstimmt, und verweisen auf JACOBI's *Briefe üb.* SPINOZA *an* MENDELSSOHN, *Beylage* IV. V. VI. und Seite 24. Wir bemerken nur noch, daſs diese Stellen so wenig für den *Spinozismus* des *Mannes* beweisen, als der Satz in seiner frühen Schrift von 1666. Disputatio arithmetica: Deus est substantia, creatura accidens; man kann vergleichen, was über diesen Punkt MAIMON (über die Progressen der Philosophie), REHBERG (Verhältniſs der Metaphysik zur Religion, und in der frühern Schrift: Abhandl. über das Wesen der Kräfte, Leipzig 1779. der Verfasser der Uebersetzung von SPINOZA's Ethik (Vorrede) gedacht haben.

C) *Widerstreit der Vernunft mit sich selbst.*

§. 425.

Der vollendete Spinozismus ist nichts weniger als mit sich *selbst* einig, und das aufs höchste aufgeführte System des Dogmatismus verliert in dem Verhältnisse der Höhe an Festigkeit des Grundes.

§. 426.

Es giebt zwey Begriffe, deren Verhältniſs die Vernunft zu einander zu bestimmen bemühet ist, und wovon alle dogmatische Theorien nur als so viele verschiedene Versuche können angesehen werden. Es ist die Frage: ist das Verhältniſs der Einheit zur Mannigfaltigkeit oder der Mannigfaltigkeit zur Einheit *endlich* oder *unendlich*? oder das *Endliche* und das *Unendliche*, wie verhalten sie sich, gegen einander verglichen?

Im Momente der Quantität giebt sich die Vernunft die Frage: Hat das Endliche in sich extensive Gröſse, oder ist es *absolute Einheit*? Hat das Unendliche unendlich extensive Gröſse oder ist es absolute Einheit? Hat *alles* Endliche extensive Gröſse, so ist ein Bedingtes da ohne Bedingung: denn absolute Einheit ist die Bedingung der Gröſse. Besteht das Seyn *räumlich* oder in Zeitmomenten, ist es ein *Zusammengesetztseyn* aus Einheiten, ein Seyn aus Einheiten, so muſs es aus unendlichen Einheiten bestehen; denn Raum und Zeit ist ins Unendliche theilbar: wir haben eine vollendete Unendlichkeit, eine unendliche Zahl, die nicht unendlich ist.

Hat das *Unendliche* extensive Grösse, so muss es unendlich ausgedehnt seyn, es erfüllt alles, es ist in allem und alles in ihm: aber dann ist es kein Ganzes, nicht *eins*, ein Zirkel ohne Mittelpunkt; es ist *überall* und *nirgends* ganz. Ist es absolute Einheit, so ist es *irgendwo* an einem *bestimmten* Orte, ohne möglichen Grund, warum?

§. 427.

Nach der *Qualität* wird das Endliche gedacht als beschränkt, das Unendliche als *unbeschränkt*; aber wie sind ihre Verhältnisse zu einander? Könnte durch Verminderung von absoluter Realität das Endliche entstehen, so könnte auch durch Hinzuthun von Realität das *Unendliche* entspringen. Aber das ins Unendliche fortgesetzte Hinzuthun endlicher Kräfte zu endlicher Kraft bringt keine unendliche hervor; und enthält unendliche Kraft keinen Widerspruch? Ein Beyspiel haben wir in der unendlichen bewegenden Kraft. Aber andererseits giebt es einen möglichen Grund, bey einer noch so grossen Kraft stehen zu bleiben.

§. 428.

Nach dem Momente der Relation.

Wie verhält sich das Endliche zu dem Unendlichen, als *Accidenz* (Spinozismus), als Wirkung (Theismus) oder als *Theil* (Pantheismus)? Wie kann aber 1) das Unendliche endliche *Bestimmungen* haben, oder wenn seine unmittelbare Bestimmungen (attributa) unendlich sind, wie

können ihre mittelbare Bestimmungen (affectio, modificatione modificatum) endlich seyn? Wie kann 2) die *Wirkung* endlich, seyn da die Kraft unendlich ist, und der Kraft nichts widersteht? Wie kann 3) das Unendliche aus Endlichem zusammengesetzt seyn?

War im *ersten* Falle das Endliche immer beym Unendlichen, so ist eine unendliche Zeit verlaufen; denn das Endliche ist wandelbar, wenn es auch das Unendliche nicht ist, also eine Zeit, die doch a parte post zunimmt und a parte ante nicht abnehmen soll, sonst müsste ich im Regressus zu dem ersten Anfange kommen, denn die verflossene Zeit ist *gegeben*. War es nicht ewig beym Unendlichen, so fehlte dem Unendlichen eine Bestimmung, es ist selbst wandelbar, nicht unendlich. —

War im zweyten Falle die Wirkung nicht *ewig* bey der Ursache, so war eine unendliche Kraft, die nicht wirkte, da sie doch nichts hinderte, die keine Kraft ist; und ist die Wirkung überhaupt *ewig*, so giebt es keine *erste* unmittelbare Wirkung, zu der wir im Hinaufsteigen von Wirkungen zu ihren Gründen gelangen könnten.

Wenn das Endliche *Wirkung* des Unendlichen ist, kann es zwar *immanent* wirken (harmonia *praestabilita*), aber nicht äusserlich; oder ist auch sein immanentes Wirken nichts als das Wirken des Unendlichen (*occasionalismus*)? oder wirkt es auf das Endliche, und leidet von ihm wechselseitig (*influxus physicus*), wenn der letzte Fall nicht gedenkbar ist, weil keine Accidenzen in andere Substanzen wandeln? Ist der *Occasionalismus*

mus etwas anders als *Spinozismus*, und wenn das Endliche nur *immanent* wirkt, aus welchem Grunde kann das Unendliche außer sich wirken.

Wie das Unendliche gedacht werden müsse, ist bereits in der *transz. Architek.* bestimmt worden.

§. 429.

Nach dem Momente der *Modalität* wird das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen als nothwendig (fatalismus), oder als zufällig gedacht (determinismus), das Unendliche aber selbst als *absolut* nothwendig.

Fodert die Vernunft selbst von sich Rechenschaft über den Begriff Nothwendigkeit, so erklärt sie als nothwendig das, dessen *Begriff* schon *Daseyn* in sich schließt; wo die Wirklichkeit schon durch die Möglichkeit gesetzt ist. Da aber ein durch Begriffe gesetztes Daseyn nur ein ideales Daseyn des logischen Gegenstandes ist, so ist hier alles durch Vernunft Denkbare nothwendig; daher der Satz: die Wesen der Dinge sind ewig. Da die Vernunft damit nicht fortkömmt; so erklärt sie: *Realnothwendig* ist das, was die Ursache *von sich selbst* ist (ens a se). Wenn wir weiter gehen, so finden wir, daß das *Realnothwendige* so bestimmt nichts als ein *Phantom* des eigenen Gesetzes der Vernunft ist; daß sie sich als realisirt träumt; welches Phantom daher ihr immer weicht, sobald sie es fest halten will. Sie findet es nothwendig, einen Grund von allem anzunehmen, und unmöglich in irgend ein bestimmtes Ding diesen Grund zu setzen; eine eingeschränkte Realität soll einen äußern Grund

haben,

haben, und eine unendliche soll *grundlos* seyn. Denn das ens a se ist ein ens sine ratione sufficiente; jeder *logische* Gegenstand eines Begriffes ist nothwendig; denn er ist durch die inneren Bestimmungen, durch die Möglichkeit des Begriffs gesetzt. *Jedes existirende* Daseyn ist aber in Beziehung auf das reine Denken zufällig, weil der Begriff des Daseyns nicht in den Begriff der Wesenheit gehört, und in den Begriff des unendlichen Wesens nur hineingelegt wird, um ihn heraus zu folgern.

S. KANT Kr. d. r. V. *transzendentale Dialektik*; eine schöne Stelle aus dem Briefe des FOUCHER an LEIBNITZ, mag diesen Abschnitt schliessen. Wir schreiben sie ab, um der Misdeutung vorzukommen: Cet autre axiome, *extrema in idem incedunt*, n'empêche pas que l'on ne reconnoisse l'existence de l'infini actuel, mais seulement il peut servir à conclure, que cet infini est incompréhensible à l'esprit humain, et que nous n'en avons point d'idée positive, non plus que du néant. Ces deux extrêmités nous passent, et ce n'est pas sans raison, que PLATON a dit, que le philosophe se perd dans la contemplation de *l'Etre*, de même que le Sophiste dans celle du *néant*; l'un étant ébloui de la trop grande lumiere de son objet, l'autre étant aveuglé par les ténèbres du sien. (LEIBNITZ op. om. T. II. p. 242.) Vergl. damit was JACOBI in der Beylage VII. besonders S. 424 ff. sagt; hieher gehören die *skeptischen* Fragen in PLATNERS *phil. Aphorismen*, am Ende des I. Theiles.

D) Quel-

D) *Quellen des Widerstreites.*

§. 430.

Der Grund der Antinomie der Vernunft kann nicht in ihr selbst liegen, denn ihre ganze Bestimmung geht auf *Einheit* und *Verbindung* des Wahren mit Wahrem; er muss in der unrechtmäſsigen *Anwendung* ihrer Grundsätze liegen. Der Beweis des *unrechtmäſsigen* Gebrauches dieser Grundsätze wird zugleich eine Kritik des transzendenten Dogmatismus seyn.

Platner und Maimon wollen, dieser Widerstreit sey nicht ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, sondern mit der Einbildungskraft; aber die Einbildungskraft räsonnirt nicht; doch dürfte die Sache auf einen Wortstreit hinauslaufen.

§. 431.

1) Es giebt zwey Begriffe: der des *Endlichen* und des *Unendlichen*; der eine ist ein *Verstandesbegriff*, und jeder Gegenstand der Erfahrung steht unter ihm; der andere ist ein *Vernunftbegriff*, und hat keine unmittelbare Anwendung auf *Gegenstände* der Erfahrung.

2) Reine spekulative Vernunft hat nichts mit von uns verschiedenen *Gegenständen* zu thun; sie *erkennet* nicht die *Dinge*, wie sie an sich sind, (gegen Spinoz. §. 403. Nr. 4. und Leibnitz §. 398. Nr. 1.). Sie erkennt sie gar nicht.

3) Reine spekulative Vernunft bezieht sich nur auf *Begriffe* und *Erkenntnisse*; da nun diese Begriffe nichts von *Daseyn* und nichts von einer

einer bestimmten Zeit in sich enthalten, so entsteht dadurch der Wahn, die Vernunft erkenne die Dinge als *ewig* und *nothwendig* (gegen SPINOZ. eth. p. II. pr. 44. 45.).

4) Die Vernunft vergleicht nicht das endliche Ding mit dem unendlichen Gegenstand, sondern sie legt nur zur durchgängigen Bestimmung des empirischen Begriffes eines Dinges die *Idee* des Unendlichen zu Grunde (gegen LEIBNITZ op. T. II. 224. 213. 217. SPINOZ. *de emend. intell.* p. 368.).

5) Durch reines Denken wird daher kein reales Objekt erkannt, sondern nur ein *logisches* gesetzt; es ist denn auch freylich wahr, daſs im logischen Objekte formaliter ist, was im Begriff (objektive), dem Inhalte nach gedacht wird. Die Möglichkeit eines Begriffes reicht daher noch nicht hin zur objektiven Gültigkeit und Anwendung auf einen realen Gegenstand. (gegen Nr. 2. in §. 404. und §. 409.).

6) Objektive Ueberzeugung oder Ueberzeugung von dem *Daseyn* einer Sache hängt daher noch nicht von der Deutlichkeit seines *Begriffes* ab (gegen Nr. 3. 4. in §. 404. und 409.), indem auch der deutliche Begriff ein *willkühriger* Begriff (conceptus factitius) seyn kann.

7) Der Satz des *Widerspruchs* und des *Grundes* sind nur *logische* Prinzipien der *logischen* Wahrheit, und keine transzendentale Gesetze der

der *Dinge* (gegen Nr. 3. 4. §. 404. und §. 409.).

8) Es ist daher auch nur eine Vernunfttäuschung, *darum*, weil in jedem *Urtheile* nothwendig ein logisches *Subjekt* ist, anzunehmen, man könnte ohne Beweis, als das erste durch sich selbst *evidente* voraussetzen, dass in jedem Dinge eine Substanz sey, wovon man ohne Beweis synthetische Prädikate aussagen dürfte (gegen Nr. 5. 7. §. 404. und Nr. 6. 9. §. 409.).

9) Die Grundquelle des Widerstreites im Gebrauche der reinen Vernunft, ist also der Fehler der Amphibolie der reinen Verstandesbegriffe, und ihres empirischen Gebrauches mit dem anmaslichen transzendentalen; des logischen Vernunftgebrauches mit objektivem Verstandesgebrauche; und der Verwechslung der *Erscheinung* mit *Dingen an sich*.

E) *Wiedervereinigung der Vernunft mit sich.*

§. 432.

Dass das *Daseyn* der Gottheit nach Spinozistischem Begriffe nicht könne bewiesen werden, liegt zu Tage, da die spekulative Vernunft keinen *transzendenten* Gebrauch hat.

Heidenreich Betr. über d. natürl. Religion, Leipz. 1790. 1. B. S. 259 ff.

§. 433.

Eben so offenbar ist, dass die Spinozistische *Idee* von Gott nichts taugt, um nur als ein *regulatives*

latives

latives Prinzipium der Naturforschung aufgestellt zu werden, weil sie alle Endursachen aufhebt, den Idealismus der Zwecke behauptet, und also die Zweckmäſsigkeit in der Natur als *unabsichtlich*, daher nicht *zufällig*, sondern nothwendig gesetzt annimmt, wodurch denn auch im Grunde alle formale Einheit (Zweckmäſsigkeit) zernichtet wird.

KANT *Kr. d. Urth. Kr.* §. 73.

§. 434.

Die Leibnitzische Idee der Gottheit ist *theistisch*; sie ist die Vorstellung einer *ausserweltlichen unendlichen persönlichen* Gottheit, und ist ganz der reine Vernunftbegriff, in wie fern er tauglich ist, als ein regulatives Prinzip, die Natur, wie sie unsern Sinnen erscheinet, zu erforschen.

§. 435.

Aber dieser Begriff wird *deistisch* und zuletzt *spinozistisch*, so bald die Vernunft nach spekulativen Gründen über den *Gegenstand* des Begriffs als objektiv gesetzt (existirend), weiter rafinirt.

§. 436.

Wie! Soll der erhabenste Begriff, dessen die Vernunft fähig ist, und der durch sein Licht so täuscht, daſs das Daseyn seines Gegenstandes schon durch die Möglichkeit des Begriffes bewiesen scheint *), (der einzige in seiner Art) gerade das entgegengesetzte Schicksal haben; daſs er sich selbst

*) KARTES. *princ. phil. part.* I. 313 ff. *medit.* V.

ſelbſt in ſeiner Erhabenheit zernichtet, wenn ſein Gegenſtand *real* angenommen wird.

§. 437.

Oder ſoll das untilgbare Verlangen eines jeden Guten nach Gott, ganz damit ſich befriedigen laſſen, daſs ihm die Naturforſchung angewieſen wird? Soll die Vernunft, die das höchſte denkt, kein höheres Amt haben, als den Verſtand bey Sammlung *realer* Erkenntniſſe zu leiten, und in Zucht zu halten?

§. 438.

Wenn dieſes nicht behauptet werden kann; wenn andrerſeits es aber richtig iſt, daſs Vernunft ſich in Widerſprüche verwickelt, wenn ſie im Felde der Erfahrung geſetzgebend ſeyn will, und wenn es doch eben ſo unläugbar iſt, daſs ſie ein nicht ſinnliches Vermögen iſt, ſo bleibt ihr nichts übrig als nachzuforſchen, obs für ſie nicht ein unſinnliches Gebiet giebt, wo ihre Ideen eben ſo wie die Kategorien im Felde der Erfahrung geſetzgebend ſind, und ob ſie da nicht glücklicher ſey, Ueberzeugungsgründe für das Daſeyn jenes Gegenſtandes zu finden, den nur denken zu können einer ihrer höchſten Vorzüge iſt.

§. 439.

Da für den Verſtand das Feld der Erfahrung gerettet wurde, ſo wurde er auch *nur* auf die Erfahrung *eingeſchränkt.* Das *Endliche* und das *Sinnliche* hat daher, wenn es ein unſinnliches Gebiet der Vernunft giebt, eben ſo wenig Anſpruch, in der gleichſam unendlichen Welt der

Vernunft ein bestimmendes Prädikat zu seyn, als der Begriff des *gesetzten Unendlichen* objektive Gültigkeit in der Sinnenwelt hat.

Es ist also in gewissem Sinne sehr wahr, was Spinoza sagt, dass die Vernunft der Dinge, als *unwandelbar*, *ewig* und *uneingeschränkt* denkt, aber was die *Vernunft* zu denken, und durch ihr Denken *objektiv zu bestimmen* befugt ist, das ist das *Praktische*. Im Gebiete der Sittlichkeit ist sie gesetzgebend, und da leidet sie auch keine Verhältnisse die ihren Gegenstand *individual* bestimmen.

Der

Der materiellen Philosophie
II. Theil.

Metaphysik der Sitten.

Einleitung.

§. 440.
Begriff der Wissenschaft.

Metaphysik der *Sitten* ist die Wissenschaft der *reinen Vernunfterkenntnisse*, deren Gegenstände a priori durch das *moralische Selbstbewustseyn* bestimmt sind.

Die vollständige Erörterung der in dieser Erklärung gesetzten Begriffe ist selbst Gegenstand der Metaphysik der Sitten, und kann hier noch nicht gegeben werden. Nur müssen wir hier erläutern, was wir unter reinen *Vernunfterkenntnissen* verstehen. Dieser Begriff scheint widersprechende Merkmale in sich zu fassen; denn nach unserm Systeme *erkennt* die *Vernunft* nicht. — Die Vernunft erkennt freylich nicht, in so fern unter Erkenntniss das durch eine *Anschauung* bestimmte Bewustseyn eines *existirenden* Gegenstandes κατ' ἐξοχην verstanden wird. Die Frage: *erkennt die Vernunft?* wurde in *theoretischer* Beziehung gethan, und auch in *dieser* Beziehung verneint. Durch Bestimmung und Aufstellung der Gesetze des theoretischen Bewustseyns wurde nicht sofort das Daseyn eines *moralischen* Bewustseyns geläugnet, in Beziehung auf welches *Faktum* es *synthe-*

tiſche Sätze geben kann, die alſo auch auf einen vom logiſchen Subjekte der Sätze *materialiter* unterſchiedenen Gegenſtand gehen können; wozu eben nicht erfodert wird, daſs der Gegenſtand eine *Subſtanz* ſey, und *eigenes* objektives Daſeyn habe. In einem andern Sinne heiſst auch Vernunfterkenntniſs eine Erkenntniſs a priori aus der Möglichkeit einer Sache, weil ſie eine Erkenntniſs aus *Begriffen* iſt. Eine *Metaphyſik* der Sitten ſuchen wir in der Geſchichte der Philoſophie vergebens: ſo *metaphyſiſch* auch Aristoteles über das *Ding überhaupt* räſonnirte, ſo iſt doch ſeine *Ethik* ganz *empiriſch.* Der Abſtraktionsgeiſt der *Stoiker* trieb ſie weiter, ſie erkannten, daſs es eine reine *praktiſche Vernunft* gebe; daſs das Weſen der Tugend in der *Vernunftmäſsigkeit* beſtehe (*Laert.* VII. 88. 122.), und daſs Kauſalität der Perſon keine andere als eine *unbedingte* (Freyheit) ſey; dieſe Freyheit war bey ihnen ein Eigenthum der überſinnlichen *Perſon* (ὁ ενθεον δαιμον, το ἡγεμονικον). Sie unterwarfen nur die *Seele* (das Subjekt des Empfindens) der äuſseren Beſtimmbarkeit durch Affektion. *Ihre Grundſätze*, unpartheyiſch erwogen, verdienen es alſo nicht, den *Kantiſchen* Grundſätzen *entgegengeſetzt* zu werden, wenn es auch ſchon ihre daraus gezogenen *Folgeſätze* ſind, und doch haben ſie keine logiſchen Fehler im Schlieſsen begangen. Sie haben von allem Sinnlichen abſtrahirt, und ſuchten das reine durch Vernunft Gegebene auf, und da hatten ſie Recht. Aber ſie vergaſsen, daſs ſie *abſtrahirt* hatten; und daſs doch in der Natur *Sinnlichkeit* das nothwendige Loos des *Endlichen* ſey; und da irrten ſie ſehr. Der Punkt, wo in der Theorie auf Sinnlichkeit wieder Rückſicht genommen werden muſs, iſt der Punkt, wo ſich das *Kantiſche* Syſtem von dem *ſtoiſchen* entfernt. Die *Stoiker* ſind daher im ſtrengſten Sinne *Puriſten*, und es iſt nur Sinnverdrehung, wenn einige *Kantianer* ſie unter die feinen

feinen *Eudämonisten* zählen, man gebe jedem, was ihm *gebührt*. KANT hat doch *eigenes* Verdienst in Fülle. Unter den Moralisten neuerer Zeit finde ich keinen, der mehr mit dem *Kantischen* System übereinstimmt, als ARNOLD GEULINX. Er schöpfte seine Grundsätze ganz aus *reiner* Vernunft ex pura puta ratione, wie er in der Vorrede sagt, darnach ist auch sein Begriff der *Tugend*: *amor* (*purae*, *rectae*) *rationis* ethicae bestimmt. Ich werde auf sein, wie es scheint, vergessenes Werk mehrere Rücksicht nehmen; meine Ausgabe ist die lateinische nach des Verfassers Tode; sie heisst: ARNOLDI GEULINX, *medic. ac phil. doctoris Ethica post tristia autoris fata omnibus suis partibus in lucem edita per Philarethum.* Amstelodami 1696.

§. 441.

Objekt der Wissenschaft.

Das Objekt der Methaphysik der Sitten ist das Subjekt *der reinen praktischen Vernunft*, die *Person*, und die ihr *als* solcher nothwendig inhärirenden Bestimmungen; in so fern sie sich durch die Thatsache des *moralischen Bewustseyns* offenbaren.

§. 442.

Sey es, weil Vernunft selbst das Vermögen absoluter Spontaneität ist, und darum nichts höher denken kann als sich, oder weil der Begriff des *Gegebenen*, analytisch sich schon auf etwas hervorzubringendes bezieht: Vernunft kann nur bey der Frage *wodurch*? in ihrem Hinaufsteigen von Gründen zu Gründen im Mechanismus bey *unbedingter Freyheit* weilen, und bey der Frage *wozu*, *warum*? nur bey dem Begriff der *Personalität*

ſtehen bleiben. Wunderbar beziehen ſich auch beyde Begriffe aufeinander, und ſind unzertrennlich verbunden. Wir werden finden, daſs dieſe Verknüpfung durch das Faktum des moraliſchen Bewuſstſeyns vermittelt iſt.

§. 443.

Die ganze Metaphyſik der Sitten geht alſo von dem durch das Faktum des moraliſchen Bewuſstſeyns gegebenen Begriff der *Perſon* aus, und beſteht in einer Entwicklung dieſes Begriffes, oder des von ihm unzertrennlichen Begriffes, des Begriffes der *Freyheit* als des inneren Prädikates der Perſon.

§. 444.

Eintheilung.

Die Metaphyſik der Sitten beſchäftigt ſich alſo:

1) Mit der Entwicklung der Begriffe *Freyheit* und *Perſon*, in ſo fern *abſtrahirt* wird von allem Einfluſs eines Sinnenweſens.

2) Mit der Beſtimmung der Begriffe *Freyheit* und *Perſon*, in ſo fern reine praktiſche Vernunft im Widerſtreit mit Sinnlichkeit, das Endliche mit dem Unendlichen in *einem* Weſen verbunden betrachtet wird. Jenes iſt der reine transzendentale, dieſes der *angewandte* Theil der Metaphyſik der Sitten.

Der Metaphysik der Sitten.

I. Theil. (transzendentaler Theil.)

I.
Analyse der moralischen Grundbegriffe.

§. 445.

Vernunft ist das Vermögen der höchsten *Spontaneität*; durch dieselbe Funktion, wodurch sie das *Selbstbewußtseyn* erzeugt, denkt sie auch *Prinzipien.*

§. 446.

Das *Selbstbewußtseyn* ist entweder ein *theoretisches* und sein Gegenstand ist das Ich, als eine *Intelligenz*; oder ein *moralisches* und sein Gegenstand ist das Ich, als *Person.*

§. 447.

Die *theoretische* Vernunft ist das Vermögen *regulativer* Prinzipien; ihr Gebrauch ist zwar immanent, aber nicht im *strengsten* Sinne; sie bezieht sich auf ihr fremde *Erkenntnisse*, die der von der *Sinnlichkeit* bedingte und eingeschränkte Verstand gesammelt hat; sie ist eben darum zwar *höchste*, aber nicht *unbedingte* Spontaneität.

Die (reine) *praktische* Vernunft ist das Vermögen *konstitutiver* Prinzipien (Gesetze); diese können nur *konstitutiv* seyn dadurch, daſs sie im streng-

ſtrengſten Sinne *immanent* ſind, und das *Subjekt* der praktiſchen Vernunft, die Perſon, auch der *einzige* und *unmittelbare Gegenſtand* ihrer Geſetze iſt.

Dieſes folgt analytiſch aus dem Begriff der Vernunft, als eines Vermögens des Selbſtbewuſtſeyns, und der *praktiſchen* Vernunft, deren Prinzipien *konſtitutiv* ſind; dieſe müſſen alſo, wenn der Begriff der Vernunft überhaupt, dem Begriff der praktiſchen Vernunft insbeſondere nicht widerſprechen ſoll, nur etwas in der *Perſon* und nichts *auſser* ihr ſetzen.

§. 448.

Das Vermögen unbedingter Selbſtthätigkeit heiſst *Freyheit.*

§. 449.

Das Vermögen der Perſon, unbedingter Grund einer *Handlung* zu ſeyn, heiſst moraliſche *Freyheit.*

§. 450.

Die nothwendige Beſtimmung a *priori* der Perſon, durch praktiſche Vernunft unbedingt von auſsen ſich *ſelbſt Geſetze* zu geben, heiſst *Autonomie*; das Vermögen der Autonomie heiſst *transzendentale Freyheit.* Der *wirkliche* Zuſtand der Perſon, in den ſie ſich durch Aeuſserung der abſoluten Spontaneität in Handlungen geſetzt hat, oder das Verhältniſs wirklicher Handlungen zur Geſetzgebung der Vernunft, heiſst *Sittlichkeit.*

Sittlichkeit verhält ſich zur Autonomie wie *Handlung* zur *Freyheit*, wie *Wirklichkeit* zur *Möglichkeit*. Da aber die Unterſcheidung der *Möglichkeit* und *Wirklichkeit* nicht mehr in einem

Dinge statt findet, in so fern wir nicht nur von seiner Endlichkeit *abstrahiren*, sondern sie *läugnen*, in so fern wir es als moralich unendlich setzen, so können wir auch in dem unendlichen Wesen nicht mehr *Freyheit* von *Handlung*, *Autonomie* von *Sittlichkeit* als *real* unterschieden trennen, so wie wir es auch nach theoretischem Vernunftbegriffe seiner Existenz nach als *unbedingt nothwendig*, *wirklich*, weil es *möglich* ist, denken müssen.

Heteronomie im Gegensatze von *Autonomie*, ist das Unvermögen, sich selbst zu bestimmen, und Nothwendigkeit von einem von aussen gegebenen Gesetze bestimmt zu werden. Sie schliesst beyde Arten der Freyheit aus, das Subjekt kann daher nicht *Person* heissen.

§. 451.

Die Person, deren Bestimmung *Autonomie* ist, muss also nicht bloss ein *Vermögen* der Spontaneität haben, sondern sie muss auch als unbedingter Grund der *Wirklichkeit* einer Handlung, der Aeusserung der Spontaneität, gedacht werden, sie muss *Kraft* haben. Das Verhältniss der *Kraft*, wodurch die Person mit Bewusstseyn *wirklich* handelt, zur *Freyheit* oder zur *Möglichkeit* unbedingter Spontaneität, heisst *Trieb*; er ist *rational*, in so fern er durch einen reinen Vernunftbegriff bestimmt wird.

Wo wir also *Vermögen* von Kraftäusserung, Möglichkeit von Wirklichkeit unterscheiden, müssen wir einen *Trieb* annehmen.

§. 452.

Das Vermögen der Person, sich mit *Bewusstseyn* selbstthätig nach oder wider den Trieb zu bestimmen, heisst *Wille*.

§. 453.

Das *Objekt*, auf das der Trieb gerichtet ist, in so fern seine Vorstellung der Grund der wirklichen Handlung ist, heisst *Zweck*.

§. 454.

Die *freye* Selbstbestimmung der Person zur Handlung durch Vorstellung des Gesetzes, das sie sich selbst giebt, in so fern ihr kein anderer Trieb entgegenwirkend gedacht wird, heisst *reines Wollen*; in so fern ein Gegentrieb wirklich da ist, *reines Begehrungsvermögen*.

§. 455.

Der Gegenstand des reinen Wollens und Begehrens heisst *Gut*. Das Verhältniss der Person durch den rationellen Trieb, in so fern dieser frey und allein herrscht, zum Gegenstande des reinen Wollens oder zum *Guten*, ist *reine Liebe*; in so fern ein anderer Trieb entgegenwirkt, *Achtung*.

Da wir hier von allem Sinnlichen abstrahiren, und von dem Einflusse eines Naturgesetzes, so können wir hier noch die Begriffe des sinnlichen *Triebes*, in so fern er dem rationellen entgegengesetzt ist, und also auch den intellektuellen in sich begreift, welcher der durch Vernunft *geleitete* sinnliche Trieb ist, den Begriff der *Begierde*, als Gegensatz der *reinen Liebe*, unerörtert lassen, weil diese Begriffe erst durch die Natur eines sinnlichvernünftigen Wesens möglich sind. In so fern wir von aller Sinnlichkeit eines Vernunftwesens abstrahiren, können wir auch noch nicht das *moralisch mögliche*, oder *nothwendige* (Recht und Pflicht), sondern nur das *wirkliche* moralische *Seyn* in Betrachtung ziehen.

§. 456.

Das *Objekt* des moralischen Selbstbewuſstseyns ist selbst das Subjekt der reinen praktischen Vernunft; der *Zweck* unbedingt freyer (moralischer) Handlung ist also die Person, die Person ist also sich selbst *Zweck*, absoluter, *unbedingter Zweck*.

§. 457.

Das was durch den Begriff eines Dinges einzig möglich gesetzt ist, ist das *Wesen* des Dinges, und das a priori desselben. Das Wesen der Person ist *Persönlichkeit*, wodurch vor der Hand nichts als eine tautologische Nominalerklärung gegeben seyn soll. Wir sind aber durch den Begriff eines *moralischen* Vermögens der Person, *konstitutive* Gesetze zu geben, die *immanent* sind, durch den *Unterschied* transzendentaler und moralischer Freyheit, wodurch wir einsehen, daſs die Handlung des Gesetzgebens mit der Handlung der Erfüllung des Gesetzes nicht *identisch* ist, genöthigt, eine doppelte Wesenheit zu unterscheiden, eine *metaphysische*, die mit dem Begriff einer Person gegeben ist, und in jeder *wirklichen* Person auch *existirt*, und eine *moralische*, das was die Person *durch sich* nothwendig seyn *soll*.

§. 458.

Die moralische Handlung der Person kann also nicht anderst gedacht werden, als eine solche, wodurch die Person die reine moralische Persönlichkeit selbst setzt. Dieses wäre eine Wesenheit von ganz eigener Art, deren *Möglichkeit* zwar durch die Existenz seines Substrates gesetzt wäre, deren *Wirklichkeit* aber erst durch eine freye

Hand-

Handlung seines Substrates gesetzt würde, in dessen Begriff also nicht das wirkliche *Seyn* gewisser nothwendiger Bestimmungen, sondern das *Seynsollen*, gegeben wäre; dieses liegt auch wirklich im Begriffe der *Person*, die nicht anderst als ein freyes *moralisches* Vernunftwesen gedacht werden kann.

Bey dem *alleinheiligen* Wesen ist metaphysische Personalität identisch mit der reinmoralischen. Er ist, was er seyn soll, weil er *ist*, und *Seyn* und *Handeln* nicht real unterschieden sind. Wenn ein Begriff ein realer Begriff, und a priori ist, wo er also mit den Prädikaten *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* gedacht wird, so wird sein Gegenstand nothwendig als *unendlich* durch Vernunft gedacht, wenn er *rein* gedacht wird; die Handlung der *Abstraktion*, wodurch ich auf das *Zufællige* nicht Rücksicht nehme, ist mit der Handlung der reinen Reflexion auf das *Nothwendige* und *Ewige* identisch; beyde fliesen zusammen. Sobald ich von Figur und Grenze des Raumes abstrahire, so denke ich ihn *ohne* Grenze, und ich nehme den Raum überhaupt, als den unendlichen Raum. Wir haben schon gesehen, wie dadurch Spinoza bey seiner Substanz irre geleitet wurde. Wir haben uns hier vor einer ähnlichen Verirrung in praktischer Hinsicht nicht zu fürchten. Ich kann mir eine Figur nicht vorstellen, wenn ich auf nichts als ihre Grenze (eine blose Negation) reflektire, ich muss auf den Raum, der *in* ihr liegt und *auser* ihr ist, Rücksicht nehmen. Durch das erste denke ich das *Reale* der Figur; durch das zweyte die Negation, die Grenze der Figur. Ich lege also zur *Bestimmung* der Figur den unendlichen Raum zum Grunde. Auf gleiche Weise muss ich den Begriff des *Unendlichen* in praktischer Beziehung zu Grunde legen, um nur zu bestimmen, was an einer Handlung praktische Realität, das ist,

Sittlich-

Sittlichkeit sey. Wir wollen den Parallelismus etwas weiter verfolgen: so wie wir bey dem Subjekte reiner Vernunft von aller Sinnlichkeit abstrahiren, so stellen wir uns dasselbe auch als Subjekt, das *bloss* der reinen Vernunft gehorcht, vor. Da nun zwischen dem *Abstrahirthaben* und zwischen dem Vernunftwesen, bey dem wir alle Sinnlichkeit *læugnen* (also moralische Unendlichkeit, das ist, Heiligkeit setzen), in abstracto dem *Begriffe* nach kein *Unterschied* mehr gedacht werden kann (denn alles Begrenzende und Unterscheidende wurde weggedacht), so ist es auch für die Theorie, um die *ersten Prinzipien* aufzufinden, ganz gleichgültig, den Begriff eines reinen Vernunftwesens *überhaupt*, oder des *alleinheiligen* Wesens zu analysiren. Doch darf aber bey der Reflexion, wegen den Folgen nicht ausser Acht gelassen werden, dass man *abstrahirt* hat. Die neuesten Streitigkeiten über die *Freyheit* zwischen zwey kritischen Philosophen, Reinhold und Schmid, sind ein merkwürdiges Beyspiel. Bey dem seiner Wesenheit nach heiligen Wesen, so wie wir in theoretischer Hinsicht seine Möglichkeit von Wirklichkeit nicht unterschieden annehmen, nehmen wir auch keinen *objektiv existirenden* Unterschied zwischen seinem *Wollen* und *Handeln* an; was gut ist, will, und thut Gott, was Gott will und thut, ist gut; wir können also auch nach menschlicher *Denkart*, wodurch wir aber uns bescheiden in Gott nichts objektiv zu setzen, keine moralische Freyheit von moralischer Nothwendigkeit realiter in der That unterschieden annehmen, weil in Gott beyde in dem *Seyn* zusammenfallen. Bey Gott ist also nicht nur jede Handlung moralisch gut, jede moralisch gute Handlung frey, sondern auch jede freye Handlung moralisch gut. Nun leidet zwar der *Begriff* des moralischen Gesetzes und des *Guten* keine Abänderung, wenn sie auf *endliche* Vernunftwesen bezogen werden, denn sie gehen auch bey endlichen Wesen auf das *Göttliche* in ihnen,

το Θειον, ὁ ἐνδον Δαιμον, wie es die *Stoiker* nennten, auf die *reine Perſönlichkeit*, aber wegen der unbegreiflichen Verbindung des Unendlichen mit dem Endlichen, des Sittlichen mit dem Sinnlichen, muſs der Begriff und das Vermögen der Freyheit, wie wir ſehen werden, ganz anderſt gedacht werden; das Vernunftweſen muſs auch noch frey ſeyn, wenn es *böſe* handelt, dieſes überſahen die *Stoiker*. Das Ideal des Weiſen, das ſie zur Nachahmung aufſtellten, war ein Ideal der reinen praktiſchen Vernunft, das Ideal des *abſolutheiligen* Weſens, aber nicht ein Ideal des vollkommenen *Menſchen*, in deſſen Begriff ſchon der Begriff der moraliſchen Endlichkeit (Sinnlichkeit) liegt; daher das Paradoxon: *ſolus ſapiens liber*, et ſtultus omnis ſervus; und andere harte Urtheile über die Sinnlichkeit, die aus ihrer zu *einſeitigen* Theorie entſprungen waren.

II.

Beſtimmung der moraliſchen Handlungsweiſe a priori.

§. 459.

Die einzig mögliche und a priori geſetzte Art zu handeln, heiſst *das Geſetz* der Handlung. Das Geſetz der Handlung iſt alſo in ihrer *Möglichkeit* gegründet, und wird daher durch das Prädikat *Nothwendigkeit* gedacht; ſo fern dieſe Nothwendigkeit *a priori* eingeſehen wird, iſt die Ueberzeugung *apodiktiſch*, eine Vernunftüberzeugung.

§. 460.

Was a priori geſetzt iſt, iſt *Form*, und die a priori geſetzte Handlungsweiſe iſt folglich Form der moraliſchen Handlung; es iſt folglich auch für dieſe Handlung *konſtitutiv*, beſtimmt ihr

inneres

inneres Wesen, ist also ein inneres Prädikat der moralischen Handlung; das Gesetz in ein Urtheil gefaſst, muſs *kategorisch* gedacht werden.

§. 461.

Die Handlungsweise muſs *uneingeschränkt* gedacht werden. Dieses erhellet aus dem Begriff der Form der unbedingten Spontaneität und transzendentalen *Freyheit*; das Prinzip der moralischen Handlung muſs ein inneres von allem äuſseren schlechterdings unbedingtes Prinzip seyn.

§. 462.

Die Handlungsweise muſs *allgemein* im ausgedehntesten Sinne des Wortes seyn, sie muſs auf *alle Handlungen* der Person sich erstrecken, indem sie ihre moralische *Möglichkeit* a priori bestimmt. Diese absolute Allgemeinheit ist aber a priori nicht denkbar, ohne absolute Einheit und Einfachheit, das ist, alle moralische Handlungen müssen in Beziehung auf das moralische Gesetz schlechterdings nicht unterscheidbar seyn, sondern nur in Beziehung auf etwas *Aeuſserliches*, ihnen als *moralischen* Handlungen nicht Inhärirendes. Es kann daher um der *absoluten* Allgemeinheit willen nicht mehrere *Arten* von moralischer Handlungsweise geben. Jede moralische Handlung als solche, enthält in ihrer Wirklichkeit nichts anders, als was schon in ihrer Möglichkeit überhaupt gedacht wird.

Der *Raum* ist eine allgemeine Form, aber *nur* der *äuſseren* Sinnlichkeit. Die Form des hypothetischen Urtheils ist eine allgemeine Form, aber nur für alle hypothetischen Urtheile — Wollte man

sagen, die Form des Urtheils *überhaupt* wäre doch eine absolut allgemeine Form für alle Arten der Urtheile, so antworten wir, der Begriff von Form eines Urtheiles *überhaupt* ist nur ein ens rationis, und hat in der Natur des menschlichen Geistes keinen Gegenstand, er ist nur Zusammenfassung des gemeinschaftlichen in den verschiedenen gegebenen Arten zu urtheilen, und ausser diesen verschiedenen Arten giebt es kein allgemeines Geschlecht. Wir können kein Urtheil fällen, das unter der Form des Urtheiles überhaupt, und nicht unter einer *bestimmten* Form stünde. Es wird sich aber zeigen, dass das Gesetz der moralischen Handlung schlechterdings nur einzig *individual* ist, und keine mehrere Arten in sich fasst. Wir können nicht nach dem Gesetz *überhaupt* der moralischen Handlungen, sondern nach dem *einzigen* nur auf eine einzige Art *bestimmten* und bestimmbaren *Gesetze* einer moralischen Handlung fragen.

§. 463.

Wir haben nun nach den vier Momenten zu urtheilen, nach Modalität, Relation, Qualität und Quantität bestimmt, *wie* wir das Gesetz der moralischen Handlungsweise *denken* müssen; wir haben dieses aus dem Begriffe eines Gesetzes der Freyheit entwickelt; dadurch ist aber noch nicht genau bestimmt, *was* denn dieses Gesetz *sey*, worin es eigentlich *bestehe*.

§. 464.

So wie sich alle Denkformen des Verstandes aus dem theoretischen klaren Bewusstseyn überhaupt entwikeln lassen, so kann auch das Gesetz der moralischen Handlungsweise nichts anderst seyn, als das Gesetz des auf eine einzig mögliche Art bestimmten moralischen Selbstbewusstseyns, und

und das Gesetz muſs sich der theoretischen Vernunft in seiner Eigenheit, wie es durch das Faktum des moralischen Selbstbewuſstseyns bestimmt ist, zum Behufe der *Vernunfterkenntniſs* offenbaren.

§. 465.

Durch die Handlungsweise des klaren Bewuſstseyns überhaupt, wurde *Diversität* des Objektes, vermöge der allgemeinen Form der *objektiven* Einheit, überhaupt formaliter gesetzt und objektiv gedacht. Durch die Handlungsweise des theoretischen Selbstbewuſstseyns wurde die *Identität* des Subjektes mit sich, als dem Objekt gesetzt und gedacht, vermöge welcher Denkbarkeit der Identität, das Subjekt ein Ich, eine *Intelligenz* ist. Es ist auch nicht nur nach der Analogie zu schliessen, denn da hätte der Schluſs nur Wahrscheinlichkeit, sondern aus dem Begriffe des *konstitutiven* Vernunftgesetzes, das doch nur *immanent* ist, aus dem Begriffe einer Autonomie der Vernunft, die von aussen *nicht* bestimmt werden kann, aber auch, da sie sich auf nichts Aeusseres bezieht, etwas Aeusseres unmittelbar nicht bestimmen kann, also *sich selbst* ihr Gesetz giebt, und aus dem Begriff eines absoluten Zwekkes, als bewuſstbaren Beweggrundes einer moralischen Handlung, welcher absolute Zweck kein anderer, als die Person selbst seyn kann, ausser allem Zweifel, daſs die Handlungsweise der Person, wodurch sie moralisches Selbstbewuſstseyn hervorbringt, nichts anderst ist, als die Setzung der moralischen *Identität* der Person.

Alle erste moralische Begriffe sind nur verständlich, haben nur einen *Sinn* in Beziehung auf die Identität, die im Faktum des moralischen Selbstbewustseyns gesetzt ist. Sie sind nur Entwicklungen des in verschiedener wechselseitiger Beziehung unterscheidbaren Mannigfaltigen dieses Faktums. Die Person, das Subjekt der praktischen Vernunft des Willens, als des Vermögens nach vorgestellten Zwecken zu handeln, muss sich eben so nothwendig als *Selbstzweck* denken, als Intelligenz oder das Subjekt des Vermögens etwas vorzustellen, sich nur als *vorstellend* denken kann. Die Person ist Selbstzwek, das heisst, sie ist *damit* und weil *sie* (nicht etwas anderes) ist, sie handelt *gut*, wenn sie handelt, *um* als Person zu handeln, sie ist gut, wenn sie durch *Selbstbestimmung* ist, was sie ihrer *Wesenheit* nach seyn soll; das Sittengesetz ist das, welches die Person sich selbst giebt, um als Person zu handeln, und das was ihr Zweck ist, zu erreichen, also um ihre Personalität frey zu setzen. Lauter identische Erklärungen, die sich in einem Zirkel drehen, aber eben darum die einzig wahren sind, weil keine andere Erklärung möglich ist, wenn sie *real* seyn, und auf einem Faktum beruhen soll, das wirklich hier etwas *Identisches*, aber als objektiv durch freye Handlung gesetzt, aussagt: Herr Professor Fichte in seinen *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, Jena* 1794. *erste Vorlesung* S. 8 — 12. gab hierin einige Winke, und wir machen uns Hoffnung, dass er bey der Bearbeitung der Moralphilosophie den wahren Gedanken mehr ausführen werde. Diese Identität mag wohl jenen Denkern im Bewustseyn vorgeschwebt seyn, die auch die Gesetze des Handelns *durch* den Satz des *Widerspruchs* bestimmen wollten. Jacobi in der Abhandlung *über die Freyheit des Menschen* (*über die Lehre des* Spinoza *Vorrede*); sagt in der 1. Abtheilung, worinn Freyheit geläugnet wird §. XXII. „*Das Prinzip* (*oder das a priori*) „*der Grundsätze überhaupt ist die ursprüngliche*

„*Begierde*

„*Begierde des vernünftigen Wesens*, *sein eigenes* „*besonders Daseyn*, *das ist*, *seine Person zu erhal*„*ten*, *und was ihre Identität verletzen will*, *sich* „*zu unterwerfen*." Dieses ist allerdings das Prinzip der vernünftigen *Begierde*, und herrscht dieser Grundtrieb unbedingt, so giebt es freylich keine Freyheit. Allein wir brauchen nur einiges zu ändern, um darnach das Prinzip der *reinen Liebe* zu bestimmen. „Das a priori, die Form der „moralischen Handlung überhaupt, ist das „ursprüngliche Gesetz des vernünftigen Wesens, „nicht sein eigenes *Daseyn*, sondern seine *Wesen*„*heit* durch Selbstbestimmung in Handlungen zu „verwirklichen, das ist, die Persönlichkeit zu setzen, „und fortdauernd zu setzen (zu erhalten); folg„lich sich durch nichts fremdes bestimmen zu „lassen, wodurch sonst seine selbstgesetzte Iden„tität verletzt würde." — Unserem Prinzipe scheint im Wege zu stehen, dass sich der Begriff der Freyheit aus dem Fakto nicht erklären lasse, von dem doch das Moralsystem ausgehen soll. Das Moralsystem kann davon ausgehen, weil moralische Freyheit der *letzte* Erklärungsgrund des moralischen Bewusstseyns ist, aber eben darum im Fakto *unmittelbar* und positiv nicht *gegeben*, sondern aus der Art des Faktums durch theoretische Vernunft *geschlossen* wird (FICHTE Vorles. S. 31.). Denn das sittliche Bewusstseyn hat *positive* Bestimmungen, die nur unter Voraussetzung der Unabhängigkeit des Willens von allen äussern und innern Bestimmungsgründen möglich sind. Moralische Freyheit gehört ohnehin mehr in die *Theorie* der Moral, als ein Erklärungsgrund aller moralischen Begriffe, und ist eigentlich kein moralischer Begriff selbst, sondern ihre Bedingung. Sein Begriff wird auch dann nur merkwürdig, wenn wir von der Moralität sinnlicher Vernunftwesen reden.

III.
Metaphysische Erörterung der moralischen Identität.

§. 466.

Die Setzung der Identität des Ichs in theoretischer Beziehung geht nicht erst im Selbstbewusstseyn vor; dieses ist schon das *Bewustseyn* der gesetzten Identität: sondern sie ist der *nothwendige* Akt des Ichs, wodurch es sein lebendiges *Daseyn* fortsetzt, und der *jedem* Bewustseyn vorausgesetzt werden muss, und alles Vorstellen möglich macht: es ist kein Akt der *Vernunft*, sondern der ursprünglichen Kraft, die alles Bewustseyn und Vorstellen vermittelt. In moralischer Beziehung kann keine Handlung vorgehen, die erstens ein *objektives Daseyn*, zweytens dieses *naturnothwendig*, drittens *bewustlos* setzte, und viertens nicht durch *Vernunft* hervorgebracht wäre. Die Handlung, wodurch moralische Identität *wirklich* gesetzt wird, muss also

1) eine *Vernunfthandlung*,

2) folglich *bewustbar* seyn,

3) sich auf das *Subjekt* der Vernunft beziehen.

4) eine *freye* Handlung seyn, und

5) folglich nicht das *Daseyn* der Intelligenz, sondern die *Wesenheit* der Person setzen.

§. 467.

Die Wesenheit der Person, oder die Personalität ist die innere Nothwendigkeit, *Selbstzweck*

zu seyn, und beruhet auf dem Begriffe des Subjektes der praktischen Vernunft, nämlich auf der nothwendigen Identität, nach den drey Titteln der Relation bestimmt.

1) Daſs die *Person* auch das Subjekt der *Autonomie* ist, das Gesetz der Handlung selbstthätig giebt.

2) Daſs die Person die selbst von der Autonomie der Vernunft *unabhängige Kausalität* des Handelns sey, daſs das Subjekt, welches das Gesetz giebt, es auch *ausübt*.

3) Daſs die handelnde Person *Selbstzweck* der Handlung sey, daſs das handelnde *Subjekt* die *wirkende Ursache* und die *Endursache* der Handlung zugleich sey, moralische Wechselwirkung bey der Setzung der Identität.

§. 468.

Moralische Identität ist demnach freye Setzung der Personalität, oder die durch absolute Kausalität nach der Vorstellung des Selbstzweckes hervorgebrachte Uebereinstimmung der Person mit sich selbst.

IV.

Allgemeine Formel des Sittengesetzes.

§. 469.

Die allgemeine Formel des Sittengesetzes ist ein Satz, der die moralische Handlungsweise der Person, das Gesetz der moralischen Identität zum Gegenstande hat. Er drückt die Möglichkeit des moralischen Selbstbewuſstseyns oder das Wesen desselben aus.

Da das Wesen des moralischen Selbstbewustseyns in seiner *Form* liegt, in so fern jedes wirkliche moralische Bewustseyn auf *bestimmte* Handlungen gehet, die in ihren Einheiten, durch ihre *materielle* Bestimmungen sich von einander unterscheiden, so heisst dieser Satz ein *formaler* Satz, ein Satz, der die Form eines Gegenstandes zum Inhalte hat.

§. 470.

Die Formel des Sittengesetzes kann also nichts enthalten, als den Ausdruck des *reinen* moralischen Selbstbewustseyns a priori, die *Möglichkeit* eines jeden moralischen Bewustseyns; ihr Gegenstand ist das Gesetz der moralischen *Identität*.

§. 471.

Die allgemeine Formel des Sittengesetzes ist also: Handle als *Person* um deiner *Persönlichkeit* willen; oder: sey mit dir *moralisch-identisch*.

§. 472.

Da die Handlung des moralischen Selbstbewustseyns *absolute* Einheit des *Mannigfaltigen*, das ist, Identität setzt, dieses *Mannigfaltige* also ein nur durch *logische* Unterscheidung gesetztes Mannigfaltige aussagt, so giebt es auch mehrere gleichgeltende Formeln des Sittengesetzes, nachdem man die Bestimmung vom *Subjekte* oder vom *Objekte* des *moralischen Bewustseyns*, oder von der wechselseitigen Beziehung beyder, von der *Handlung* hernimmt.

1) In Beziehung auf das *Subjekt*, heisst es: *Handle lediglich als Subjekt reiner Vernunft*, als *Person*, reinvernünftig.

2) In Beziehung auf das *Objekt*: Setze in deinen Handlungen deine Persönlichkeit zum letzten *Zweck*.

3) In Beziehung auf die Form der *Handlung*: Das Gesetz deiner *Vernunft* sey der Bestimmungsgrund deines *Entschlusses*, die freye Richtung deines Willens bestimme nach der *Autonomie* der Vernunft; die Ausübung der moralischen Freyheit stimme mit der transzendentalen Freyheit der Gesetzgebung überein.

Es ist so natürlich als nothwendig, dass ein Begriff, der in der einen Formel herausgehoben wird, in der andern verborgen liegt, und leicht herausgehoben werden könnte. Aus leicht begreiflichen Gründen drückten wir die Formel des Sittengesetzes in einem Imperative aus, der freylich nicht strenge genommen, auf die moralische Person *überhaupt*, sondern nur auf *endliche* Wesen passt. Bey dem unendlichen heiligen Wesen ist das *konstitutive* Gesetz auch *ostensiv*, das *Sollen* ein *Wollen*, ein *Seyn*. Aber wir haben keine Formel, die zwischen dem *Indikative*, der nur auf das Unendliche, und *Imperative*, der nur auf endliche Wesen passt, in der Mitte liegt, wir müssten denn die Formel des *Infinitiv* setzen, welches unnütze Mikrologie wäre, denn wir beschäftigen uns doch nur mit dem Sittengesetz *überhaupt*, um zu finden, wie es sich dem *endlichen* Wesen rein ankündigt.

Es ist merkwürdig, dass wir in der *stoischen* Schule diesen Grundsatz der moralischen Identität in eben so verschiedenen mannigfaltigen Formen aufgestellt finden. Zeno setzte zuerst die Formel etwas weitumfassend:

 „Lebe

„Lebe *übereinstimmend* (ζην ὁμολογουμενως)". Wüssten wir nichts von seinem Moralsysteme, so könnte man allerdings glauben, diese Maxime sey nur eine Maxime der Klugheit. Sein Nachfolger änderte die Formel in diese: „Lebe der (menschlichen) Natur gemäss (συμφωνως τη φυσει)." Wie nun die Stoiker selbst durch die Anfälle ihrer Gegner genöthigt wurden, sich näher zu bestimmen, so verwandelten sie die vorige Formel in die: „Lebe der *Vernunft* gemäss (*Diog. Laërt.* VII. 88.). Der Weise hat nur sich zum Zwecke, und handelt dann frey, wenn er der Vernunft folgt (*Laërt.* VII. 122.), daher ist bey ihnen Tugend *Liebe der Vernunft*, und tugendhafte Handlung, Folge, die um der Tugend willen geschieht (SENECA de vita beata epist. LXXIV.). Wenn die *Stoiker* von der *Würde der menschlichen Natur* sprechen, so verstehen sie das ihr innwohnende *Göttliche*, *Unendliche*, die innere Personalität, und diese wahre Theorie bewies bey den grossen *stoischen* Seelen ihre Richtigkeit in der That. „Der Glaube an die Würde der menschlichen Natur (sagt der seelige HEINRICH „VOGT, ehemaliger Professor der Moral zu „*Maynz*, in den hinterlassenen Fragmenten „S. 105.) brachte die meisten edlen Handlungen „und grossmüthigen Unterlassungen hervor; er „fängt an zu bessern, schon wenn man sie annimmt, „sie rechtfertigt den grössten Gedanken, den ein „Lehrer der christlichen Kirche aussprach, die „menschliche Seele sey von Natur aus eine „Christin." — Tugend ist reine praktische Liebe (amor effectionis) der Vernunft; dass diese Liebe *einzig* sey, und dass unter Vernunft die *reine* Vernunft verstanden werde, liegt schon in dem Begriffe, sagte GEULINX Ethica tract. I. C. I. §. 1. 2. „Der Gegenstand der reinen Liebe ist der„jenige, den ein SOKRATES vor Augen hatte, „er ist das Θειον im Menschen, und die Ehrfurcht „vor diesem Göttlichen ist, was aller Tugend, „allem Ehrgefühle zu Grunde liegt." JACOBI

über

über die Freyheit XLVI. Ich will noch den Satz von der *Identität* des moralischen Selbstbewusstseyns mit den Worten eines der ersten Moralisten versiegeln: „Da die Forderungen des „uneigennützigen Triebes lediglich durch reine „Selbstthätigkeit der *Person* (praktische Vernunft) „geschieht, so kann die Person nur durch *einen* „*Widerspruch mit sich selbst* dieser Forderung „zuwider handeln." REINHOLD Briefe über d. Kr. Phil. S. 185.

§. 473.

Der Satz, der das *Gesetz* der moralischen Handlungsweise zum Gegenstand hat, ist ein *Grundsatz*, und steht folglich unter keinem höheren Satz, auf den er zurückgeführt werden könnte, er ist *unmittelbar evident* für jeden, der für sich das Faktum des moralischen Selbstbewusstseyns eingesteht, dessen Möglichkeit er ausdrückt.

§. 474.

Dieser Grundsatz heisst *formal*, weil er nichts als die *moralische Handlungsweise* a priori, und nicht eine *materiell bestimmte* Handlung und ihre äussere Folge zum Gegenstande hat. Er kann daher, wie alles Formale, nur a priori eingesehen werden, und seine *Materie* (Gehalt), ist selbst nichts anderes, als Form a priori des vernünftigen Handelns; seine objektive Gültigkeit kann also schlechterdings nicht a posteriori deducirt werden, sondern muss durch Reflexion auf das innere Faktum des moralischen Bewusstseyns erkannt werden.

Unser GEULINX hat auch schon auf dieses innere Prinzip den ARISTOTELES hingewiesen, dem es mit Aufsuchung des Moralgesetzes unter den Landesgesetzen eben so gieng, als HUME mit

der empirischen Deduktion der Naturgesetze, s. GEULINX Ethica tract. I. c. II.

§. 475.

Was a priori aus Begriffen ohne Konstruktion derselben erkannt wird, wird durch Vernunft erkannt, und muss auch durch die Prädikate der drey Absoluten, des *absoluten Subjektes*, *Grundes* und *Wechselwirkung*, und nach den vier Momenten zu urtheilen, durch die Prädikate der absoluten *Allgemeinheit*, *Grenzenlosigkeit*, *Harmonie* und *Nothwendigkeit* gedacht werden.

So muss die Person 1) als *absoluter* Zweck, 2) ihre Kausalität, als absolute Kausalität, Freyheit, und 3) ihr moralischer Zustand, Sittlichkeit, als die innere durch eigene Kausalität in ihr selbst gesetzte Wesenheit, gedacht werden.

So ist das Sittengesetz

1) *allgemein*,
2) *unbeschränkt*,
3) *harmonirend* mit sich selbst, und *identisch* in *jedem* vernünftigen Wesen.
4) Unbedingt nothwendig.

S. SCHMID Versuch einer Moralphilosophie, 2te Ausgabe S. 195—204. ehe wir den transzendentalen Theil der Metaphysik der Sitten schliessen, müssen wir noch Rechenschaft geben, warum wir nicht, wie Herr FICHTE Vorlesung S. 12. vorschlägt, die Formel des Sittengesetzes so ausgedrückt haben: „Handle so, dass du die Maxime deines „Willens als *ewiges* Gesetz deines Willens für „dich denken könntest.“ Wir glauben, dass in der Aufstellung der höchsten Formel kein über-

überflüssiges Prädikat aufgestellt werden darf. Was nur durch Vernunft gedacht werden kann, ist *ewig:* das ist aber kein positives Prädikat, sondern es heisst nur, dass es nicht einer Zeitbedingung unterworfen ist, eben weil es durch reine Vernunft gedacht wird, also nichts *Sinnliches*, nichts *Empirisches* ist. Wenn es aber auf die *Prüfung* irgend eines aufgestellten Grundsatzes der Vernunft abgesehen ist, so kann es ganz gut dienen, auf das negative Prädikat Rücksicht zu nehmen, weil, wenn irgend eine *Veränderung* oder *Einschränkung* auf irgend *eine Zeit* (zwey Prädikate empirischer Objekte), dabey nur gedacht werden können, es ein unfehlbarer Beweis ist, dass der Grundsatz *material*, und folglich *kein* Grundsatz reiner Vernunft ist.

Der

Der Metaphysik der Sitten
II. Theil.

Metaphysik der sittlichen Natur des Menschen.

I. Abtheilung.

Analytik.

I.

Vom Satze des moralischen Bewustseyns.

§. 476.

Darlegung des Faktums.

Durch das moralische Bewustseyn wird in der Handlung die *äussere Erscheinung* der Handlung in der Natur, von der *inneren Gesinnung* unterschieden, und *diese* als dem handelnden Subjekte angehörig gedacht.

§. 477.

Die Handlung in der diese Unterscheidung möglich ist, wodurch wirklich eine *Absicht* und *Ueberlegung* vorhanden war, nennen wir eine *menschliche* Handlung (actio humana). In der *menschlichen* Handlung unterscheiden wir also etwas, was dem handelnden Subjekte angehört; und

und etwas, was der Natur angehört, etwas *Hervorgebrachtes* und etwas *Gegebenes*. Das was hervorgebracht ist, und in so fern dem handelnden Subjekte angehört, nennen wir die *Form* der Handlung; die Wirkung selbst in der Natur; das, wodurch die Handlung *erscheint*, die *Materie* (den Stoff) der *Handlung*.

§. 478.

Soll die in Beziehung auf das Subjekt *mögliche* Handlung *wirklich* werden, so muss es im Subjekte etwas geben, das dieses *vermittelt*, das das Subjekt zum Handeln *bestimmt*; dieses vermittelnde heisst der *Trieb*.

§. 479.

Wie die Handlung in zwey Bestandtheile zerfällt, so theilt sich auch der Trieb in den Trieb nach dem *Stoff* der Handlung, *sinnlichen* Trieb, und Trieb nach der *Form* der Handlung, *vernünftiger Trieb* überhaupt.

Wir übergehen die Unterabtheilungen der Triebe, um den Faden nicht zu unterbrechen; man sehe darüber ausser SCHMIDS empirischer Psychologie REINHOLD Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens, am Ende der *Theor. des Vorst. V.* FICHTE Kritik aller Offenbarung zweyte Aufl. S. 5 ff.

§. 480.

Durch den Trieb zur Handlung oder Erzeugung einer Vorstellung bestimmt werden, heisst *Begehren*; das Vermögen dazu, *Begehrungsvermögen*.

§. 481.

Das Begehrungsvermögen theilt sich wie der Trieb, in das (*sinnliche*) *untere* Begehrungsvermögen, und in das (*vernünftige*) *obere* Begehrungsvermögen. Jenes geht auf die Realisirung des Stoffes, dieses auf Realisirung der rein-vernünftigen *Form* einer möglichen Handlung oder Vorstellung; sein Trieb heisst der *sittliche* Trieb.

§. 482.

Durch den sinnlichen Trieb begehrt das Subjekt zu *empfangen*, affizirt zu werden; dieser Trieb ist also in so fern *eigennützig*: durch den *sittlichen* Trieb begehrt das Subjekt zu *geben*, hervorzubringen, und dieser Trieb ist in so fern *uneigennützig*.

II.

Theorie des Begehrungsvermögens.

§. 483.

Von dem oberen Begehrungsvermögen.

Das obere Begehrungsvermögen ist das Vermögen der Person, sich selbst den Gegenstand des *sittlichen Triebes* zu bestimmen. Der sittliche Trieb geht auf Realisirung der *Form* der menschlichen Handlung: also ist das obere Begehrungsvermögen das Vermögen, die Realisirung, die Form der Handlungsweise, als Gegenstand des sittlichen Triebes zu fodern. — Es ist die praktische Vernunft, in so fern sie nicht nur das Gesetz giebt, sondern auch auf dessen Erfüllung dringt.

§. 484.

§. 484.

Der sittliche Trieb kann von aussen nicht bestimmt werden; die Vernunft muss sich also zur Aufstellung des Gegenstandes des obern Begehrens *selbst bestimmen*. Das Gesetz des Begehrens, das sie aufstellt, oder die Handlungsweise muss um ihrer selbst willen aufgestellt seyn; nun kann nur durch das innere Wesen der Vernunft höchste unbedingte Spontaneität gesetzt seyn. Es kann für das Gesetz kein Grund ausser der Vernunft möglich seyn; das Gesetz muss Gesetz seyn, weil es Gesetz seyn kann, es muss die reine Form, das a priori eines möglichen Gesetzes überhaupt seyn. Der Gegenstand des sittlichen Triebes ist also ein Gesetz in der Autonomie der Vernunft gegründet, das *Gesetz der Freyheit.*

In den verschiedenen Formen und Handlungsweisen, wodurch die Arten des theoretischen Bewusstseyns wirklich erzeugt werden, ist durchaus Heteronomie; die theoretische Vernunft ist durch die Gesetze des Verstandes, diese sind durch die Art der Sinnlichkeit bedingt, deren Formen sich so dringend mit dem Gefühle der Nothwendigkeit als gegeben *ankündigen*, dass sie nicht nur als gegeben mit den sinnlichen Gegenständen erscheinen, sondern, dass wir nicht einmal vermögend sind, den Raum und die Zeit wegzudenken, ohne doch nur im geringsten zu *begreifen*, *warum* z. B. der Raum eine nothwendige Form ist; oder aus dem nothwendigen Wesen der Sinnlichkeit erklären zu können, *warum* er diese oder jene Eigenschaft hat.

§. 485.

Die *Form* der praktischen Vernunft muss sich daher auch vollkommen aus dem *Wesen*, aus

dem

dem *Begriffe* der praktischen Vernunft erörtern lassen, denn die praktische Vernunft giebt sich ihr Gesetz selbst, sie giebt es unbedingt vom äusserem Grunde; sie kann es sich selbst wieder nicht nach *blinder* innerer Naturnothwendigkeit geben, sie giebt sich es aber nothwendig, weil sie Vernunft, also, weil das Gesetz in ihrem *Wesen* gegründet ist.

Hier kommen wir wieder, ich wills nicht sagen, an die letzte Grenze des menschlichen Vorstellens, sondern an das absolute Ende, an den Punkt, wo der Kreis sich selbst schliesst; absolute Nothwendigkeit, eine durch Möglichkeit gesetzte Wirklichkeit, die aber hier durchaus verständlich ist, und nicht prekär angenommen wird, wie bey der theoretischen Anwendung dieser Idee auf einen theoretischen Begriff, auf das *Daseyn* des höchsten Wesens: Raum und Zeit haben für uns eine schlechterdings *unverständliche* Nothwendigkeit. Aus dem Begriff der Sinnlichkeit wird ihre Form nicht erkannt, und bey der Analysis kommen wir, wenn wir sie auch noch so weit treiben, auf einen Punkt, wo wir auf die Anschauung selbst gehen müssen, auf die Form, wie sie gegeben ist, ohne im Stande zu seyn, die Art des Gegebenseyns a priori zu verständigen, das ist aus *Begriffen* zu erkennen (S. die *formale Philos.* §. 125. 127. Note.). Die Form der reinen praktischen Vernunft muss sich nicht nur verständigen (durch einen Begriff erkennbar machen), sondern sogar begreifen (vollständig erklären) lassen, denn die Nothwendigkeit und Art der Form kann nicht, wie bey der Sinnlichkeit eine blinde, unerklärbare, sondern eine verständige, und doch unbedingte Nothwendigkeit seyn, sie muss sich aus dem Wesen der Vernunft erklären lassen.

§. 486.

Das Wesen der Vernunft besteht in der absoluten unbedingten Spontaneität, also in der *Freyheit*: soll die Nothwendigkeit ihres Gesetzes keine blinde seyn, und soll sie auch keine Heteronomie seyn, so muss ihr Gesetz das Gesetz der *Freyheit* seyn, und die Nothwendigkeit muss als *analytische* oder *logische Nothwendigkeit* gedacht werden; die Nothwendigkeit ist keine andere als die, dass Freyheit nicht Zwang, oder dass Vernunft nicht Unvernunft seyn kann.

Die Handlung der Gesetzgebung der Vernunft ist also die Setzung des Wesens der Vernunft durch Vernunft, als wenn die Vernunft zu sich sagte: *Sey*, was du *bist*, oder, Vernunft, handle vernünftig.

§. 487.

Das Gesetz der Freyheit ist nothwendig in Beziehung auf die Vernunft, denn Vernunft ist identisch mit dem Vermögen, unbedingte Gesetze zu geben, aber nicht nothwendig in Beziehung auf den menschlichen Willen, denn der Wille ist nicht ganz identisch mit dem Vermögen, das Vernunftgesetz zu erfüllen.

§. 488.

Die Vernunft kann sich das Gesetz der Freyheit aus keinem andern Grunde geben, als weil sie Vernunft ist, und das Gesetz kann aus keinem andern Grunde Gegenstand der reinen Liebe, oder des sittlichen Triebes seyn, als weil es durch Vernunft gesetzt ist, weil es den Charakter der Vernunftmäsigkeit trägt. Die Vorstellung

der inneren Form, oder der Handlungsweise der Vernunft, ist eine reine Vernunftvorstellung, *Idee* im strengsten Sinne; es ist Vorstellung dessen, was a priori allem moralischen Selbstbewusstseyn zu Grunde liegt. Diese Form als Gegenstand des sittlichen Triebes, als Zweck der Vernunft, als Bestimmungsgrund zu handeln, heisst *Gut*, dessen Gegentheil *Bös*, davon mehr §. 493 ff.

§. 489.

Entwicklung des untern Begehrungsvermögens.

Das *untere Begehrungsvermögen* ist das Vermögen, durch den sinnlichen (eigennützigen) Trieb zur Handlung bestimmt zu werden; der eigennützige Trieb überhaupt geht auf Erhaltung und Erhöhung des *sinnlichen* Lebens, so wie der uneigennützige auf Erhaltung der inneren *Persönlichkeit*.

* In diese Erklärung stimmen die meisten Denker zusammen, auch Leibnitz und Spinoza. Die verschiedenen Erscheinungen der thierischen Natur, in der Richtung, Stärke der Triebe, und die mannigfaltigen Gegenstände dieser Triebe lassen sich daraus am besten erklären (vergleiche Schmid *empirische Psychologie*, Mendelssohn *phil. Briefe*, die Erklärung). Die Jacobi Abhandl. *über Freyheit* §. IV. vom *Triebe* giebt, ist identisch mit der des Spinoza Ethic. p. III. prop. VI. ff.

§. 490.

Das was das Gemüth in der Empfindung als bloss leidend affizirt, ist die *Materie* derselben; die Materie steht nur in Beziehung auf den eigennützigen Trieb in dem Verhältniss, dass sie ihn zur *Hervor-*

bringung, *Fortsetzung* und *Erhaltung* der Empfindung bestimmt, und dann ist die Empfindung *angenehm*, oder dass sie ihn zur Zernichtung der Empfindung bestimmt, und die Empfindung ist *unangenehm*. Das Angenehme lässt sich nicht weiter durch Begriffe bestimmen; es ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt, das Unangenehme, was ihnen misfällt.

§. 491.

Das angenehme Gefühl durch Affektion des Gegenstandes des eigennützigen Triebes heisst *Lust*, das unangenehme Gefühl *Unlust*. Das Streben nach Lust, *Begierde*, das Streben nach Zernichtung der Unlust, *Abscheu*.

§. 492.

Alles Materielle wird *gegeben*, jeder Gegenstand der Lust ist also *empirisch*, und muss, in so fern der Trieb selbst *verständlich*, das ist, im klaren Bewustseyn vorgestellt, nicht blosser Instinkt ist, durch *Erfahrung* gegeben werden; *ignoti nulla cupido*.

§. 493.

Das Charakteristische des sinnlichen Triebes ist, dass er *unmittelbar* durch *Empfindung* bestimmt wird, die Vorstellung des Gegenstandes mag durch die Sinne, durch den Verstand oder selbst reine Vernunft, durch unmittelbare *Empfindung* des Angenehmen, durch den *Begriff* des Nützlichen oder selbst durch die *Idee* des Guten vorgestellt werden.

Z. B. Wenn ich darum Gutes thue, *weil* es mir *Vergnügen* macht; hier ist nicht das Handeln, sondern das Geniessen letzter Zweck, und der Unterschied liegt nur in der verschiedenen *Wahl der Mittel* (KANT Kr. d. prakt. Vern. S. 41. REINHOLD Briefe über d. Kant. Phil. II. B. 7ter Brief.).

Vergleichung des Angenehmen und Guten nach den vier Momenten.

§. 494.

Angenehmes mit Angenehmem (Schätzung des äusseren Werthes).

1) Der Quantität nach ist Angenehmes ein verschiedenes Mannigfaltige; sinnliche Gegenstände können durch einen oder den andern, oder auf mehrere Sinne, oder nach verschiedenen Eigenschaften durch alle Sinne oder zugleich, das Empfindungsvermögen angenehm oder unangenehm affiziren.

2) Der Qualität nach bestimmt ein sinnlicher Gegenstand den Trieb positiv, ihn zu begehren, der Gegenstand ist angenehm; oder *negativ*, er bestimmt ihn jenen zu verabscheuen, der Gegenstand ist unangenehm; oder *limitativ*, der Gegenstand ist *indifferent*, und läst den Trieb *unbestimmt*. Zwischen der Gefühllosigkeit aus *Mangel* aller Affektion, und jener aus *Uebermaass* der Affektion giebt es unendliche *Grade* des Angenehmen und Unangenehmen.

3) Der *Relation nach* ist a) ein Gefühl *daurend* oder *vorübergehend*; b) ein Angenehmes bewirkt

bewirkt oder zernichtet das andere, c) mehrere angenehme Gefühle können bey einander zugleich bestehen, oder widerstreiten sich.

4) Nach der Modalität, ist die Beurtheilung des Angenehmen, nach der *Analogie* des vorhergehenden ähnlichen; der Gegenstand *kann* angenehm seyn, oder der Gegenstand affizirt *wirklich* in einer individuellen Empfindung; der Gegenstand ist *angenehm*, oder der Trieb ist ohne alles Urtheil, *naturnothwendig*, *Instinkt*, dessen Gegenstand *nothwendig* angenehm ist.

Das Angenehme hat also auch einen *verschiedenen* äusseren Werth.

§. 495.

Schätzung des Guten.

Das Gute hat einen absoluten inneren, unvergleichbaren Werth, eine *Würde*, denn es ist absoluter *unbedingter* Zweck, es hat keinen Maasstab seiner Würde.

KANT. Grundl. zur Met. der Sitten §. 77. SCHILLER über *Anmuth* und *Würde*, Leipz. 1793.

§. 496.

Es kann also nur mit sich selbst verglichen werden; es giebt aber in dem Guten als Guten in *abstrakto* keine *Grade*, das Gute ist immer mit sich selbst *identisch*; es giebt auch *der Form nach* nicht mehrere Arten des Guten, die Form ist absolute untheilbare Einheit.

Daher schlossen die Stoiker, dafs es nur *eine* individuelle Tugend gäbe, und dafs alle Tugenden gleich seyen, *virtus individua, aequabilis.* Bey einem reinen Vernunftwesen hat der Satz allerdings seine Richtigkeit, auch in so fern in der Beurtheilung einer Handlung nur auf das *Formale* der Tugend, auf die Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Vernunftgebote, gesehen wird. Da nun dieses einzig ist, da die Uebereinstimmung nicht mehr oder minder Uebereinstimmung (der reinen Form nach) seyn kann, so ist auch kein Unterschied mehr gedenkbar, weil man von allem, wodurch ein Unterschied gesetzt werden kann, abstrahirt hat. Geulinx Eth. p. II. §. 1. S. 268 sagt: Unam vero tantum esse virtutem, satis manifestum est ei, qui rite *virtutem* inter ac *officia* ejus distinxerit, seclusis enim mente ac cogitatione omnibus a virtute officiis, unum quid simplexque apparet, quod in alia resolvi non possit, nempe propositum faciendi quod jubet ratio, etiamsi enim propositum hoc in diversissima tendat officia, tamen idem quid ac unum simplex in omnibus illis respicit, nempe executionem rationis, seu etiamsi diversa sint istius propositi *objecta materialia*, unum tamen atque simplex est *objectum formale*, seu una atque simplex causa movens, nempe ut fiat id, quod ratio postulat; actus autem diversitatem suam non desumunt ex *materiali*, sed ex *formali objecto.* Soll aber die Theorie nicht mangelhaft seyn, so mufs darin auch auf die wirkliche Einschränkung des Reinen durch das Fremde hinzugekommene Rücksicht genommen werden, und da giebt es in der Welt, worin der Mensch lebt, Grade der Verbindlichkeit, Grade der Ueberwindung der Versuchung, Grade der Anreize zum Gegentheil. (Garve Anmerk. zu Ciceros Pflichten I. B. S. 38. Schmid *Moralphil.* §. 333. 447. Kant die Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft *erste* Aufl. S. 11.).

§. 497.

§. 497.

Vergleichung des Guten mit dem Angenehmen.

Werden das *Angenehme* und *Gute* als logische Gegenstände mit einander verglichen, so ist das charakteristische Unterscheidungsmerkmal: daſs das Angenehme etwas bloſs *subjektives* ist, und nichts von einem Gegenstande selbst, sondern nur vom *Zustande* des empfindenden Subjektes aussagt, und Gut etwas *objektives* ist, selbst Objekt des Willens ist, das unabhängig von der *Modifikation* des subjektiven Zustandes gedacht wird. Aus diesem Unterschiede ergiebt sich der *formale* Unterschied der Urtheile über Angenehm und Gut nach den vier Momenten.

§. 498.

1) Das Urtheil *über das Angenehme* ist der *Quantität nach subjektiveinzeln*, denn es gründet sich auf eine individuelle Empfindung, auf das besondere Verhältniſs des Eindrucks des Gegenstandes zu der besondern Art der Sinnlichkeit eines Subjektes.

Das Urtheil über das *Gute* ist subjektiv *allgemein gültig*, es gründet sich auf einen Vernunftbegriff, der etwas vom *Gegenstande* aussagt, welches durch den Begriff als Gegenstand des *allgemeinen Wohlgefallens* gedacht wird.

2) Das Urtheil über das Angenehme ist der *Qualität* nach ein *subjektives*, und sein Bestimmungsgrund ein *sinnliches* Wohlgefallen; es *vergnügt*.

Das Urtheil über das Gute ist ein objektives *logisches* Urtheil über den Gegenstand: sein Bestimmungsgrund ist das Bewusstseyn seines *objektiven* Werthes; es *wird geschätzt* ohne Rücksicht darauf, ob es subjektiv *vergnügt* oder *schmerzt*.

3) Das Urtheil über das *Angenehme* in Vergleich mit dem über das *Gute* ist nach dem Momente der *Relation hypothetisch*, der Gegenstand heisst *angenehm* nur in Beziehung seines Eindruckes auf die Sinnlichkeit simpel ausgedruckt; er ist angenehm, *wenn* er vergnügt.

Das Urtheil über das Gute ist *kategorisch*, das Gut ist gut, *denn* es ist gut. Es ist unabhängig von dem sinnlichen Zustande; Subjekt und Prädikat sind innerlich unzertrennlich, das Gute ist sich selbst sein Merkmal, das Subjekt sein Prädikat. Die *Idee* der Vernunft, das *Objekt* des Willens, und der Bestimmungsgrund des sittlichen Triebes sind identisch, wie es noch mehr in der Folge gezeigt werden wird.

4) Das Urtheil über das *Angenehme* nach dem Momente der *Modalität* ist ein *assertorisches* Urtheil, denn es ist durch *Empfindung* bestimmt. Selbst wenn ich vor der wirklichen Empfindung urtheile: „dieser Gegenstand kann angenehm seyn;" so muss sich das Urtheil, wenn es nicht *grundlos* seyn soll, auf vorhergegangene analoge *wirkliche Empfindungen* gründen.

Das Urtheil über das *Gute* ist ein *apodiktisches* Urtheil *a priori*; es sagt absolute *Nothwendigkeit* aus, denn es ist durch einen Vernunftbegriff a priori bestimmt, und die Gedenkbarkeit des Begriffs bürgt schon für seine objektive Nothwendigkeit; das Gut *ist* gut, weil es so *gedenkbar* ist, die Idee des Guten muss jeder wirklich guten Handlung vorhergehen und sie begründen.

Kant *Kr. d. Urtheilskraft* I. *Abschn.* I. *Buch.* Schmid *Moralphil.* §. 127 — 144.

III.

Theorie des Willens.

§. 499.

Das Vermögen eines vernünftigen Wesens nach Vorstellung eines *Zweckes* zu handeln, heisst *Wille.*

§. 500.

In so fern die Vorstellung eines Zweckes den Trieb bestimmt, heisst sie *Interesse.*

§. 501.

Das Interesse theilt sich also nach Verschiedenheit des Triebes, in das *pathologische* oder *materiale* Interesse, wodurch der Trieb eigennützig wirkt, und auf die Materie oder Folge der Handlung, in so fern sie den *Sinnen* gefällt, gerichtet ist; und in das *praktische* oder *formale* Interesse, in so fern dadurch der Trieb uneigennützig wirkt, dadurch auf die Handlung, schlechterdings als

Handlung, auf das formale Objekt der Vernunft, gerichtet ist.

§. 502.

Der menschliche Wille muss also gedacht werden als das Vermögen, sich nach einem *materialen* überhaupt, oder dem einzigmöglichen formalen Interesse zu bestimmen.

§. 503.

In so fern der Wille sich nach den Forderungen des eigennützigen Triebes bestimmt, nach der Vorstellung eines materialen Zweckes, nach dem *Reize* der Sinnlichkeit handelt, heisst er *sinnlicher Wille.* In so fern er sich nach der Forderung des sittlichen Triebes bestimmt, oder nach der Vorstellung des einzig möglichen formalen Zweckes, nach dem Gesetze der Vernunft handelt, um darnach zu handeln, ist er (reiner) *guter* Wille. In so fern er *gegen* die Forderung des formalen Zweckes einen materialen befolgt, und also nicht nur nicht nach dem Gesetze der Vernunft, sondern wider dasselbe handelt, ist er ein *böser* Wille.

§. 504.

Der subjektive Bestimmungsgrund des Willens, sich nach der Forderung des sinnlichen oder sittlichen Triebes zu bestimmen, heisst *Triebfeder.*

§. 505.

Bey jedem Wesen, bey welchem wir zwischen *Vernunft* und *Wille*, zwischen *Instinkt* und *Wille* einen Unterschied machen müssen, wo der Wille nicht entweder moralischnothwendig durch Vernunft,

nunft, oder naturnothwendig durch blinden Trieb ſchon *beſtimmt* iſt, alſo bey jedem bloſs *beſtimmbaren*, und nicht a priori *beſtimmten* Willen müſſen wir *Triebfedern* annehmen.

§. 506.

Die Triebſeder eines vernünftigen Willens iſt *rein*, *moraliſch*, wenn das Formale der Handlung, die Handlung als Handlung ſubjektiver Beſtimmungsgrund des Willens zur Handlung iſt; *unrein*, a) *nichtmoraliſch*, wenn das *Materiale* der Handlung letzter Beſtimmungsgrund des Willens iſt, b) unmoraliſch, wenn der materiale Zweck, der beabſichtet wird, dem formalen *widerſtreitet*.

§. 507.

Der Trieb kann nicht *eigennützig* und *uneigennützig* zugleich ſeyn; der Wille kann ſich nicht zugleich nach zwey entgegengeſetzten Richtungen, nach dem Reitze der Sinnlichkeit und nach dem Gebote der Vernunft beſtimmen, aber es muſs möglich ſeyn, daſs er ſich nach einem oder dem andern beſtimme.

§. 508.

Der Wille kann alſo nicht anderſt gedacht werden als das Vermögen der Perſon (nicht der Vernunft), ſich ſelbſt unabhängig nach dem Geſetz der Vernunft oder nach dem ſinnlichen Triebe zu beſtimmen.

§. 509.

Wollen iſt die Handlung der Perſon, wodurch ſie ſich ſelbſt beſtimmt zu handeln, wegen der Form oder Materie der Handlung.

§. 510.

§. 510.

Freyheit des Willens.

Das Vermögen der Person, unabhängig von der Begierde das Gesetz der Vernunft zu erfüllen, und unabhängig von dem Gesetze der Vernunft, sich nach dem Triebe der Sinnlichkeit zu bestimmen, heisst die *Freyheit des Willens.*

§. 511.

Der Wille ist also als freyer Wille weder *rein* noch *unrein*, sondern er hat die Eigenschaft beydes seyn zu können: die Sinnlichkeit der Vernunft, oder die Vernunft der Sinnlichkeit zu unterwerfen.

Wir empfehlen hierüber REINHOLDS Briefe über d. K. Phil II. Band S 6. u. 8. Br. — Den Brief an Herrn Pr. SCHMID in dessen *phil. Journal* vom Jahr 1794. — Vergl. damit SCHMID *Moralphil.* §. 240 ff. Die Abhandlung über *Freyheit von* JACOBI Aus der Abhandlung selbst sieht man, dass hier der wahre Begriff der absoluten Freyheit vertheidigt wird, obschon die Erklärung §. XXXII. „Freyheit besteht dem Wesen nach in der Unabhängigkeit des Willens von der *Begierde*“ den Begriff der Freyheit nicht ganz erschöpft.

§. 512.

Freyheit muss also gedacht werden als das Vermögen der Person, vollständige und sich selbst von *allem unbedingt* bestimmende Ursache ihrer Handlungen zu seyn.

§. 513.

Freyheit ist ein Vernunftbegriff, der nicht positiv im moralischen Bewusstseyn gegeben ist,

der

der aber zum möglichen Erklärungsgrund des moralischen Bewuſstseyns angenommen werden muſs, und vom gemeinen Menschensinne vorausgesetzt wird.

Vergl. Heidenreich Phil. d. R. II. B. S. 60, mit Jacobi Br. üb. Spinoza S. 419. Fichte Vorles. S. 13.

§. 514.

Die *moralische* Freyheit des Willens muſs wohl unterschieden werden von der *transzendentalen* Freyheit der gesetzgebenden Vernunft.

Wir haben schon (§. 485 ff.) gezeigt, wie diese im Wesen der Vernunft gegründet ist, und absolute Selbstthätigkeit in Aufstellung eines Gesetzes, das aber nur auf eine einzige Art möglich ist, aussagt; diese transzendentale Freyheit ist Gegenstand des evidenten und *unmittelbaren Wissens*, denn es ergiebt sich *analytisch* aus dem Begriffe der Vernunft, deren Möglichkeit geläugnet werden müſste, wenn diese Freyheit bestritten werden sollte. Die *moralische Freyheit* des Willens muſs *synthetisch* aus einem Faktum erwiesen werden.

Die *moralische* Freyheit des Willens (libertas arbitrii), ist in ihrer Aeuſserung nicht durch den Willen, wie jene transzendentale Freyheit durch das Wesen der Vernunft einzig bestimmt; sie ist also Freyheit von *äuſserer* und *innerer Nothwendigkeit* nicht nur Selbstthätigkeit, sondern Selbstbestimmung zur Selbstthätigkeit und unbedingte Wahl, *wozu* der Wille sich bestimmen will.

§. 515.

Im moralischen Bewuſstseyn, wie es sich im *Menschen* (dem sinnlich vernünftigen Wesen) als *wirkliches* Faktum ankündigt, kömmt ein Gefühl von ganz besonderer Art vor, das gleichgeltend mit dem positiven Bewuſstseyn der Freyheit angenommen werden muſs, weil es nur als Wirkung eines moralisch freyen Willens, und einer transzendentalfreyen Vernunft kann gedacht werden, das Gefühl der Selbstachtung und der Selbstverachtung. Wir wollen hier von diesem unläugbaren Datum des *wirklichen* sittlichen Selbstbewuſstseyns so viel ausheben, als zum Beweise der moralischen Freyheit des Willens hinreichend ist.

§. 516.

Das reine moralische Selbstbewuſstseyn, das a priori von allem *wirklichen* moralischen Selbstbewuſstseyn, drückt nichts aus als die Handlungsweise der reinen praktischen Vernunft, die Selbstthätigkeit der Vernunft in der Gesetzgebung, die nothwendige Form des Vernunftgesetzes, und die Unmöglichkeit anderst zur Sittlichkeit bestimmt zu werden, als *um* das Cesetz zu realisiren: also nichts als Identität der wirklichen Person mit der Persönlichkeit, des Vernunftgesetzes mit dem Wesen der Vernunft, der Gesetzgebung mit der *reinmoralischen* Erfüllung des Gesetzes. Wir abstrahirten nämlich dort von einem Wesen, das zugleich sinnliche Triebe hat, wir konnten uns auch da, wenn wir uns doch einen vermittelnden Trieb zwischen Willen und Vernunft denken wollten, wegen der absoluten Idendität, keinen andern denken als *reine Liebe*.

§. 517.

In dem menſchlichen moraliſchen Bewuſstſeyn offenbart ſich als das wirklich vermittelnde anſtatt *reiner Liebe*, *Achtung*; ein Beweis, daſs in der *Rangordnung* des ſchätzenden Subjektes und des geſchäzten Objektes eine geſetzte *Verſchiedenheit* herrſcht.

Als Sinnenweſen *müſſen* wir uns, und zwar über alles *lieben*, weil mit dem liebenden kein geliebter Gegenſtand ſo viel Identität haben kann als er ſelbſt.

Als ſittliche Weſen ſollen wir uns achten. Das Subjekt und Objekt der Achtung können nur Perſonen und Perſönlichkeit ſeyn; *Vernunftweſen*, um *unbedingten* Werth (eine Würde) *anzuerkennen*, und Vernunftweſen, als abſolute Zwecke, um einen unbedingten Werth zu haben.

§. 518.

Bey dem Bewuſstſeyn einer guten That achte ich mich ſelbſt, bey dem Bewuſstſeyn einer böſen That verachte ich mich ſelbſt; wir wollen dieſes Faktum analyſiren.

Der Gegenſtand der abſolut höchſten Achtung iſt die Perſon, die reinen Willen aus ihrer innerlichen Heiligkeit mit reiner Vernunft verbindet, bey der die einzig mögliche Triebfeder, wenn wir ſie menſchlicher Weiſe denken wollten, *reine Liebe* iſt; dieſes Weſen iſt *Gott*, der *Alleinheilige*.

Die reine praktiſche Vernunft iſt *in abſtrakto* nicht von der reinen praktiſchen Vernunft Gottes

tes unterschieden *); hätten wir einen eben so reinen Willen, so wäre bey uns das Sittengesetz Gegenstand der *reinen Liebe*. Bey dem Bewußtseyn eines nichtreinen Willens ist nun diese praktische Vernunft, und ihr Gesetz eben so nothwendig Gegenstand der unbedingten Achtung. Reiner Wille, seiner inneren Wesenheit nach, kann nicht von reiner Vernunft getrennt seyn, aber reine Vernunft kann ohne reinen Willen seyn, und dieses ist durch das Bewußtseyn nothwendiger *Achtung* als Faktum im Menschen erwiesen. Reine Vernunft kann nur Gegenstand der höchsten Achtung seyn, als in so fern sie selbstgesetzgebend ist, also *transzendentale Freyheit* hat: denn wäre sie abhängig, so könnte ihr selbst kein unbedingter Werth beygelegt werden, wenn schon das, wovon sie unmittelbar abhängt, unbedingte Achtung verdiente; und wie wäre es auch möglich, sich nur einen *Begriff* von fremder reiner unbedingter Vernunft zu machen, wie wäre *Anbetung* Gottes möglich, wenn ich nicht selbst unbedingte Selbstthätigkeit der Vernunft besäße.

§. 519.

*) Daher alle die erhabenen bildlichen Vergleichungen der menschlichen Vernunft mit der göttlichen (als Ebenbild, Odem Gottes, Funken der Gottheit, Tropfen aus dem unendlichen Ocean der Gottheit), deren sich die heiligen Bücher und alten Weltweisen bedienen, um die Grundmaxime aller Sittlichkeit, wie wir sie schon in den sogenannten goldnen Versen des *Pythagoras* finden „Achte dich selbst“ durch gültigen Beweggrund einzuschärfen; das muss doch wohl etwas anders seyn als pathologische Selbstliebe und Eigendünkel, das dadurch als das erste unnachläßliche *Gebot* aufgestellt wird,

§. 519.

Durch Achtung meiner überſinnlichen Perſönlichkeit iſt alſo auch das Bewuſtſeyn der *transzendentalen Freyheit* der Vernunft erwieſen, und dieſe Achtung liegt meiner Selbſtachtung und Selbſtverachtung zu Grunde. Sie iſt darum urſprünglich und transzendental, ſie iſt ſelbſt die Bedingung der Verachtung meiner ſelbſt.

§. 520.

So wie *transzendentale* Freyheit nur Gegenſtand der urſprünglichen Achtung ſeyn kann, ſo kann ich mich im wirklichen Bewuſtſeyn einer *guten* Handlung nur wegen dem Gebrauch der *moraliſchen* Freyheit, in ſo fern er dem Geſetze der transzendentalen Freyheit *gemäſs* war, ſelbſt achten. Denn im wirklichen moraliſchen Bewuſtſeyn einer guten Handlung geht die *Achtung* nicht allein auf die überſinnliche Perſönlichkeit, denn ſie wird der Selbſtverachtung entgegengeſetzt, welcher aber ſelbſt die transzendentale Achtung der überſinnlichen Perſon zu Grunde liegt, ſondern auf die *wirkliche* freye Setzung der Perſönlichkeit durch gute That. Wir nannten daher jene Achtung, die urſprüngliche, transzendentale; weil ſie beyde abgeleitete (die poſitive und negative Selbſtachtung und Selbſtverachtung) möglich macht, ſo wie wir die urſprüngliche Selbſtthätigkeit der Vernunft transzendentale Freyheit nennen, weil ohne jene die von ihr ganz verſchiedene Freyheit des Willens nicht möglich iſt.

§. 521.

Wäre nun die *Setzung* der Persönlichkeit, oder die des moralischen Widerspruchs mit ihr nicht *frey*, so hinge jene von der nothwendigen Selbstthätigkeit der Vernunft, und diese von der physischen Kausalität der Sinnlichkeit ab: ich könnte also dort *mich* die *wirklich handelnde* Perso n weder achten, noch *hier* verachten; sondern es wäre bey einer guten und bösen Handlung keine andere Achtung, als jene der übersinnlichen Persönlichkeit möglich, welches dem moralischen Bewuſstseyn widerspricht.

§. 522.

Die transzendentale Achtung macht zwar die moralische Achtung möglich, ist sie aber nicht selbst, so wenig als sie die moralische Verachtung selbst ist, die doch auch nur durch sie möglich ist. Wenn ich mich achte im Bewuſstseyn der guten That, so erkenne ich an, daſs ich vernünftig *sinnliches* Wesen unabhängig von allem Zwang der Vernunft, doch *wider* die Forderung der Sinnlichkeit praktisch-vernünftig war; wenn ich mich verachte, so erkenne ich an, daſs ich sinnlich *vernünftiges* Wesen unabhängig von allem Zwang der Sinnlichkeit, doch *wider* die Forderung der Vernunft, blos thierisch-sinnlich war.

§. 523.

Wer also eingesteht, daſs er die übersinnliche Persönlichkeit, die praktische Vernunft achte; wer nebst dieser Achtung, die *unveränderlich* ist wie ihr *Objekt*, und wie das achtende *Subjekt* als Vernunftwesen, noch eine *wandelbare* Achtung und

und Verachtung seiner selbst, als einer *besonderen* Person, nachdem er bald Bewufstseyn guter, bald Bewufstseyn böser That in sich hat, zugiebt; der hat auch de *facto* moralische Freyheit eingestanden.

Und wer die Stirne hat im Ernst dieses Faktum der *Achtung* oder *Verachtung* von sich zu läugnen, den müssen wir als ein äusserst verderbtes moralisches Wesen ansehen. Wer aber das Faktum eingesteht, und nur die Freyheit läugnet, den können wir nur *widerlegen*; wir müssen es als einen theoretischen Irrthum behandeln, und wenn wir ihn nicht befriedigen, so wäre es sehr unmoralisch, mit einem *argumentum ad invidiam* seine Person anzugreifen; Freyheit läfst sich nicht *demonstriren*.

§. 524.

Mögliche Systeme über Freyheit.

Es giebt nur zwey Systeme über Freyheit, das, worin sie *geläugnet*, und das, worin sie *behauptet* wird; jenes ist *Determinismus*, dieses *Indeterminismus*: einen Mittelweg giebt es nicht.

§. 525.

Der *Indeterminismus* behauptet, dafs die Vernunft frey von äufserm Zwang das Moralgesetz aufstelle, und der Wille es, frey von Nöthigung der praktischen Vernunft und des sinnlichen Triebes, befolgen könne.

Unter den kritischen Philosophen sind Vertheidiger dieses Systemes, Reinhold (Briefe II. Band), Heidenreich (Philos. der Religion, II. B. III. Betrachtung), Fichte (Kritik aller Offenbarung, 2e Aufl. S. 27.). Gegen den *Determinismus* der Wolfischen Schule hat sich sehr der

Antiwolfianer CRUSIUS (Moral §. 40. und Metaph. §. 83 ff.) erklärt. Zu den Indeterminiſten halten ſich noch die *Aequilibriſten* und *Indifferentiſten.*

§. 526.

Der *Determinismus* iſt die Lehre, daſs zufolge des Satzes des *Grundes* jede Handlung als Wirkung nach dem nothwendigen Geſetze der Kauſalität folge.

§. 527.

Dieſer iſt entweder der *ſinnliche* Determinismus, *phyſiſcher Fatalismus*, der das Geſetz des Grundes mit dem *Naturgeſetz* der Kauſalität verwechſelt, und überhaupt keinen Unterſchied macht zwiſchen *Erſcheinung* und *Noumenon.*

ALEXANDER VON JOCH (über Belohnung und Strafe; PRIESTLEY (correſpondence bettween Dr. PRICE); HUME (in ſeinen moraliſchen Verſuchen, ganz im Widerſpruch mit ſeiner Läugnung des objektiven Begriffes, Nothwendigkeit, in ſeinem *Verſuch üb. d. menſchl. Natur*) ſind Determiniſten dieſer Art — Wenn der ſinnliche *Determiniſt* nicht ſich gerade für den Fataliſten erklärt, ſo iſt er nur nicht ſo konſequent als der Verfaſſer über Belohnung und Strafen nach türkiſchen Geſetzen (HOMMEL).

§. 528.

Oder der Determinismus iſt *intelligibler* Fatalismus; die Lehre, daſs *moraliſche Freyheit* in der Beſtimmbarkeit des Begehrungsvermögens durch *reines Wollen* beſtehe, dieſe *Beſtimmbarkeit* aber nothwendig bey dem Willen wirkliche Beſtimmung werde, wenn der Einfluſs der Sinnlichkeit

lichkeit nicht entgegen ist. Nach dieser Lehre ist also eine böse Handlung keine moralisch freye.

Der vorzüglichste Vertheidiger dieser Lehre unter den kritischen Philosophen ist Schmid, Moralphil, §. 260. Kant hat sich in der Kr d. pr. V. nicht so bestimmt, worin er den Unterschied zwischen transzendentaler Freyheit der Vernunft und moralischer Freyheit des Willens setze. Schmid führt zwar für sich eine Stelle aus *dessen Kritik der Urtheilskraft* Vorrede S. LII. an, die doch nicht so ganz entscheidet *). Ohne die Unterscheidung, wie sie Reinhold macht, ist keine Rettung; denn eine freye Kraft kann keine gesetzlose Kraft seyn, eine freye Handlung keine grundlose. Nun ist die Vernunft in ihrer Handlungsweise einzig, und ihrer Wesenheit nach bestimmt; ist sie selbst auch das Vermögen, das Gesetz zu erfüllen wie zu geben, so muss sie es auch erfüllen, wenn Vernunft nicht Unvernunft seyn soll (Schmid Moralphil. S. 357 — 403.).

Dieser intelligible *Fatalismus* vertheidigt die transzendentale Freyheit der übersinnlichen Person, indem er das Ich als ein Noumenon dem Naturgesetze aller Erscheinungen nicht unterwirft und der Vernunft *Autonomie* zugesteht. Bey dem philosophischen System aber, das, wie das *Leibnitzischwolfische* unter dem *oberen* Begehrungsvermögen nichts als den durch *theoretische* Vernunft *geleiteten* Trieb nach Vergnügen, im weitesten Sinne des Wortes, versteht, kann nicht einmal der übersinnliche Fatalismus statt haben, und alle Resultate über Freyheit müssen sich im physischen Fatalismus enden, alsdann hängt das Denken vom Empfindungsvermögen, diese von der physischen Organisation, und das wirkliche

*) Ganz entscheidend aber für Kants Indeterminismus ist die Note in dem Werke *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* S. 54. erste Ausgabe.

Empfinden von dem nothwendigen Einflusse äusserer Gegenstände ab (GARVE Anmerkungen zu FERGUSON's Grundsätze d. Moralph. S. 294.). Ueber Determinismus s. nach EHLER (üb. d Lehre v d. m. Freyheit), PLATNER (ph. Aphor. I Th. §. 861 — 883.), ULRICH (Eleutheriologie), FLATT Beyträge IV. Fragment. Ueber die *Geschichte* des Streites s. WERDERMANN Versuch einer Theodicee, III. Th.), CREUZER skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens. — Der Achilles der Deterministen ist wohl dieser: Freye Handlung ist unmoralisch, wenn sie *grundloss*, das ist, *vernunftwidrig* ist; ein Grund, der aber die Handlung nicht begründete, ist ein Widerspruch. Der Indeterminist antwortet: Der *bestimmende* Grund einer moralischen Handlung läge in der *Freyheit*; diesem müsste aber jedesmal ein veranlassender Grund, der durch die Forderung des sinnlichen oder sittlichen Triebes gegeben wäre, vorhergehen. Die Freyheit bestünde nicht in der Möglichkeit *ohne* Gründe sich zu bestimmen, sondern in der *Selbstbestimmung*, und richte sich dann nach *einem* oder dem *andern* Grunde (s. REINHOLD Brief an SCHMID im *phil. Journal* a. O.) und (I. B. der Br. S. 259 Der Wille ist nach ihm nicht *gesetzloss*; sein Gesetz ist die *Unabhängigkeit* von *beyden* verschiedenen Trieben, verbunden mit der Nothwendigkeit, um sich jedoch nach *einer* von ihnen, aber ohne dazu *genöthigt* zu seyn, zu bestimmen.

Die Gründe und Gegengründe für und wider Determinismus und Indeterminismus, hat FEDER gedrängt in seiner Metaphysik, Ausgabe von 1794. §. 63 — 70. vorgetragen, doch ohne (wie es auch sonst die Maxime dieses so bescheidenen als scharfsinnigen Mannes ist, zu entscheiden.

IV.

IV.

Einzig mögliches Gesetz des reinen Wollens.

§. 529.

Der menschliche Wille ist zwar seiner Wesenheit nach *frey*, aber nicht *rein* und *gut*; als freyer Wille einer Person (eines Vernunftwesens), soll er aber mit der Vernunft übereinstimmen, er soll *gut* seyn.

§. 530.

Er ist aber gut, wenn seine *wirkliche Handlung* mit dem Gesetze der Vernunft *übereinstimmt*, wenn der *subjektive* Zweck des Willens *identisch* ist mit dem *objektiven* Zwecke der Vernunft; wenn der *zufällige* Bestimmungsgrund des Willens zur wirklichen Handlung identisch ist mit dem *wesentlichen* Bestimmungsgrund der Vernunft, das Gesetz der Handlungsweise zu geben; wenn die Aeusserung der moralischen Freyheit des Willens identisch ist mit der transzendentalen Freyheit der Vernunft.

Moralische *Güte* des Willens (Sittlichkeit) ist also die durch Freyheit hervorgebrachte Identität der zufälligen Beschaffenheit der Person mit ihrem moralischen Wesen.

§. 531.

Die Vernunft giebt also nicht *sich* selbst das Gesetz, um es selbst zu erfüllen, sondern dass es der Wille erfülle. Ihre ganze praktische Handlung ist in der *Gesetzgebung* vollendet, und der ganze *bewirkte* Gegenstand ist Aufstellung einer *Form* der Handlungsweise; ihre Handlungsweise

ist *immanent* und *konstitutiv*; sie muss also ein nothwendiges Merkmal in dem *Gegenstande* setzen, weil ihre Form *konstitutiv* ist, und dieses innere Merkmal muss den Gegenstand *vollständig* bestimmen, weil sie nur *immanent* wirkt. Sie kann also nichts als das *Gesetz* geben, sie kann es aber nicht *sich* geben, denn das Gesetz, das sie sich gäbe, könnte nichts als die Gesetzgebung zum Zwecke und Gegenstande haben, es befähle eine Handlung, die schon aus ihrer inneren Natur flösse, und die mit dem Gebote, Gesetze zu geben, schon bereits *gethan* wäre.

§. 532.

Die Vernunft muss also das Gesetz dem *Willen* geben: nun ist aber der Wille *an sich* nicht der Vernunft gemäss, denn ihm ist möglich, das Gesetz das die Vernunft giebt, nicht zu befolgen; was also in Beziehung auf Vernunft *nothwendig* ist, das ist in Beziehung auf den Willen *zufällig*. Die subjektive Bestimmung des Willens durch ein Gesetz, das seiner Natur nicht durchaus angemessen ist, heisst *Nöthigung*.

Indem die Vernunft dem Willen ihr Gesetz giebt, *befiehlt* sie ihm den sinnlichen Trieb dem Gesetze unterzuordnen, welcher sinnliche Trieb auf den Willen, als sinnlich affizirbaren Willen, uneingeschränkt wirkt. Das Bedürfniss schweigt darum nicht, wenn die Person einsieht, dass die Vernunft das Gegentheil will; angenehm und übel bleiben, sie mögen mit der Forderung der Vernunft bestehen oder nicht.

§. 533.

Die Vorstellung einer praktischen Vorschrift, in so fern sie für den Willen nöthigend ist, heisst *Gebot*, die Formel des Gebotes *Imperativ*.

Das Gesetz der Vernunft kündigt sich also dem menschlichen Willen als *Gebot* an, durch ein *Sollen*.

KANT Grundleg. z. Metaphys. der Sitten S. 37. SCHMID Moral. §. 114. §. 124.

§. 534.

Die *Handlung* des Willens ist durch dieses Gebot nicht physisch nothwendig bestimmt, sondern der Wille *soll* nach diesem Gebot seine Handlung frey bestimmen. Diese Selbstbestimmung des Willens zur Handlung ist selbst *Handlung* des Willens, und heisst *Entschluss*. Er ist die *willkührige Vorschrift*, die sich die Person als Willenskraft giebt, die nothwendige Vorschrift der Vernunft zu erfüllen, oder nicht zu erfüllen.

§. 535.

Der *Entschluss* ist nun weder der sinnliche noch sittliche Trieb, sondern die willkührige Selbstbestimmung, einem von beyden zu folgen; in so fern der Entschluss als *allgemein* gedacht, als praktische Regel für mehrere Fälle vorgestellt wird, heisst er *Maxime*.

Maxime ist das *subjektive Prinzip*, nach dem die Handlung geschieht; *Gesetz*, das objektive Prinzip, nach dem sie geschehen soll. K. *Grundleg.* S. 51. REINHOLD Br. II. B. S. 251. SCHMID *Moralphil.* S. 61.

§. 536.

Aeuſsere, innere Beſchaffenheit des Moralgeſetzes.

Daſs das Moralgeſetz ſich dem Willen als *Gebot* ankündigt, iſt nur eine *äuſsere* Beſchaffenheit deſſelben, denn das Geſetz bleibt Vernunftgeſetz, wenn es auch kein *Sollen*, ſondern auch ſogar für den Willen *konſtitutiv* wäre, und ein *Seyn* ausſagte, wie wir es uns bey einem weſentlich reinen Willen, bey *Gott* denken müſſen. Es iſt alſo nur eine *äuſsere*, wiewohl in Anſehung des Willens *nothwendige* Beſchaffenheit des Sittengeſetzes, daſs es für den *Willen* nur *regulativ* iſt.

Die Handlungsweiſe der Vernunft iſt die Form einer *konſtitutiven* Idee, der Idee des *Guten*, und das innere Merkmal des unbedingten *Geſetzes;* der ganze *Gegenſtand*, weil er ſelbſt nichts als *Form* iſt, iſt durch die Handlungsweiſe objektiv geſetzt. Die Vernunft iſt alſo ſchlechthin *konſtitutiv*, in ſo fern ſie *immanent* handelt, das Geſetz *giebt:* aber ſobald die Vernunft mit einem *Willen* verbunden iſt, der *nicht nothwendig* rein iſt, ſo iſt ihr Geſetz in Beziehung auf den Willen überhaupt ein praktiſches *Regulativ*, für den *guten* Willen iſt ihr Geſetz *konſtitutiv*, der Wille iſt noch Wille, wenn er die Befolgung des Geſetzes nicht zu ſeiner Maxime wählt, aber er iſt kein *guter* Wille, wenn er es nicht wählt.

§. 537.

Der Satz, der ein unbedingtes *Sollen* ausdrückt, iſt ein *ſynthetiſch* praktiſcher Satz, und der Beweis ſeiner objektiven Gültigkeit beruhet nicht auf irgend einer urſprünglichen Analyſis, wie z. B. des Begriffs reiner Vernunft, woraus nur das *Geſetz*, aber nicht das *Gebot* erkannt wird, ſondern

ſondern auf einem ſynthetiſchen Faktum; dieſes iſt das moraliſche Bewuſtſeyn der Verknüpfung zweyer ungleichartiger Vermögen der *reinen Vernunft* und des auf entgegengeſetzte Art beſtimmbaren *Willens* durch Vermittlung der *Freyheit*.

Wer den kategoriſchen Imperativ uns eingeſteht, giebt auch das ſynthetiſche Faktum zu, und gegen dieſen laſſen ſich dieſe drey verſchiedene Vermögen der Perſon: praktiſche geſetzgebende *Vernunft*, ausübender *Wille* und *Freyheit* in der Ausübung und Unterlaſſung nach logiſchen Regeln, das iſt *analytiſch*, erweiſen. Man ſehe KANTS Kr. d. pr. V. I. B. I. Hauptſt.

§. 538.

Die Vernunft kann nicht unbedingt von allem Gegenſtande und äuſserem Zwecke, und durch immanente Handlungsweiſe ein Geſetz aufſtellen, wenn das Geſetz etwas anders als die Realiſirung der *Geſetzmäſsigkeit* zum Gegenſtande hat. Der Gegenſtand des Vernunftgeſetzes, da ſie als unſinnliches Weſen durch nichts Materielles beſtimmt werden kann, iſt das a priori *eines Geſetzes* überhaupt, der Gegenſtand ihres Geſetzes kann nur die Form eines Geſetzes überhaupt ſeyn.

§. 539.

Folglich iſt das Sittengeſetz ein *formales* Geſetz, und ſein Gegenſtand das Geſetzmäſsige überhaupt.

§. 540.

Das formale Geſetz der Vernunft, kann auch wie ſein Gegenſtand, die Idee des Geſetzmäſsigen, nur

nur durch das Merkmal des *Abſoluten* beſtimmt werden.

Es iſt der *Quantität* nach allgemein, es muſs das a priori aller Geſetze enthalten, die durch Beziehung auf einen materiellen Gegenſtand nur nähere Beſtimmung erhalten, es iſt Geſetz für alle Vernunftweſen.

Es iſt der *Qualität* nach unbegränzt, aus demſelben Grunde, es kann durch kein beſonderes Geſetz eingeſchränkt werden, weil es die Möglichkeit alles Geſetzes bedingt.

Es iſt der *Relation* nach *kategoriſch* (das iſt unbedingt), die Bedingung alles beſondern bedingten Geſetzes.

Es iſt der *Modalität* nach *nothwendig*.

S. Kant Metaph. d. Sitt. 43 f. Kr. d. r. V. S. 48 f. Schmid Moral §. 37 ff. Sein. Grundriſs der Moralphil. §. 22. 23.

V.

Formeln des Sittengeſetzes.

§. 541.

Die Vernunft giebt das Geſetz dem Willen, der Wille iſt das Vermögen ſich nach Maximen (ſubjektiv *willkührigen* Vorſchriften) zu beſtimmen, ſo wie die praktiſche Vernunft das Vermögen, objektiv nothwendige Vorſchriften (Geſetze) zu geben. Der Imperatif der Vernunft kann alſo in folgendem allgemeinen Ausdruck gefaſst werden: Mache das *Geſetz der Vernunft zur Maxime deiner Handlung*; das heiſst, die Maxime

Maxime deiner Handlung ſey den innern Bedingungen des Vernunftgeſetzes *gemäſs.*

Denn das Vernunftgeſetz hat nichts beſtimmtes Materiales, ſeine Materie iſt die Form und Geſetzmäſsigkeit überhaupt.

§. 542.

Synonyme Formeln des Sittengeſetzes.

Die allgemeine Formel kann näher beſtimmt werden: ich kann nämlich es nach ſeiner *Form* oder *Materie*, oder *Zuſammenſtimmung* der *Form* und *Materie*, nach der Kategorie der *Einheit*, *Vielheit* und *Allheit* beſtimmen, wodurch es denn auch ebenfalls nach dem Momente der *Subſtanzialität*, *Kauſalität* und *Wechſelwirkung* beſtimmt ſeyn wird.

§. 543.

Die *Form* oder die *Einheit* des *Geſetzes* beſteht in der *Allgemeinheit*. Die Formel in Beziehung auf dieſe ausgedrückt, heiſst: Handle nach ſolchen Maximen, bey denen du wollen kannſt, daſs ſie *allgemeines* Geſetz für dich als Vernunftweſen *überhaupt*, und folglich für jedes *Vernunftweſen* ſeyen.

Hier denke ich die *Maxime*, *ſelbſt das Geſetz*, und meinen *Willen* als *geſetzgebendes Oberhaupt*; das Subjekt des *Willens* wird als übereinſtimmend und moraliſch *identiſch* mit dem Subjekte der *Vernunft* gedacht.

§. 544.

Der Gegenſtand, worauf die Materie des Geſetzes geht, kann kein anderer ſeyn, als das geſetz-

gesetzgebende Subjekt, die Person als absoluter *Zweck*; und die Person als *wirkender Grund* des Gesetzes, kann auch nur das beabsichtete Objekt das *Warum* (Causa finalis), der Endzweck seyn.

Die Formel in dieser Beziehung ausgedrückt heisst sie: Behandle die vernünftige Natur überhaupt (also in dir und allen andern) zugleich als Selbstzweck, nie als *blosses* Mittel zu *beliebigen* Zwecken.

In dieser Darstellung ist die Formel nach ihrer *Materie*, *worauf* das Sittengesetz geht, und nach dem *Bestimmungsgrunde* erklärt.

§. 545.

Nach der *Zusammenstimmung* der Materie und Form (*Allgemeinheit* der Zwecke), und nach der *Wechselwirkuug* durch Begriffe, nämlich der Verbindung der Person als gesetzgebendes Oberhaupt, und zugleich als gehorchendes Glied mit der vernünftigen Natur eines jeden Vernunftwesens, wird die Formel folgendermassen ausgedrückt: Handle nach solchen Maximen, die der Idee von einem *Reiche* der Zwecke, oder einer allgemeinen moralischen *Gesellschaft* angemessen sind; nach Maximen, durch welche du und jedes Vernunftwesen als Oberhaupt und Glied mit einander bestehen könnt.

Kant *Met. d. Sitten* S. 66 ff. *Kr. d. prakt. Vern.* S. 55 ff. Schmid Grundriss der Moralphil. S. 44. 94 ff. An beyden angeführten Orten findet man treflich gewählte Beyspiele zur Erläuterung der Formeln.

VI.

VI.

Untauglichkeit materialer Grundſätze zum Range des Sittengeſetzes.

§. 546.

Begriff.

Ein *materialer* Grundſatz iſt die allgemeine praktiſche Vorſchrift zu handeln wegen einem auſser der Vernunft gegebenen *Objekte.*

§. 547.

Dieſes *Objekt* muſs alſo Beſtimmungsgrund der Handlung ſeyn; da es durch die Vernunft nicht a priori geſetzt iſt, ſo muſs es der Vorſchrift vorhergehen, die Vorſchrift muſs alſo *empiriſch* ſeyn.

§. 548.

Das Objekt muſs alſo auch zunächſt und unmittelbar nur den *ſinnlichen Trieb* beſtimmen, und die Geſetzgebung wäre nicht *Autonomie* der Vernunft, ſondern *Heteronomie.* Die Vernunft beſtimmte nicht den Gegenſtand, der Gegenſtand beſtimmte den Trieb, und die Vernunft würde nur den Auftrag haben, den Trieb zu leiten; alle Moral wäre nichts als Lehre der Lebensklugheit.

§. 549.

Ein bloſs empiriſcher Satz kann aber nicht tauglich ſeyn zur *allgemeinen Geſetzgebung*, denn er kann höchſtens nur eine Maxime für *mich* auf eine unbeſtimmt lange Zeit, nicht für jedes ſinnliche

liche Subjekt ſeyn, er kann nicht unbeſchränkt ſeyn, er kann mit meiner verſchieden modifizirbaren ſinnlichen Natur in Colliſion kommen, er kann daher nur *hypothetiſch* gelten, unter der Vorausſetzung wenn ich den Zweck will, den ich nicht immer wollen *muſs* (das *Sollen* iſt gar nicht hinein zu bringen); endlich kann er aus eben dem Grunde nicht nothwendig, ſondern nur zufällig ſeyn.

Die Vertheidiger materieller Grundſätze heiſsen moraliſche *Materialiſten* (im Gegenſatze der *Puriſten*), oder *Eudämoniſten*: weil bey allen verſchiedenen Arten, das Glückſeligkeitsſyſtem offenbar oder verſteckter Weiſe zu Grunde liegt, man nennt ſie auch moraliſche Senſualiſten.

§. 550.

Darſtellung und Kritik verſchiedener materieller Prinzipien.

Das Glückſeligkeitsſyſtem iſt entweder das *grobſinnliche*, grober *moraliſcher Materialismus.*

Wie uns Diogenes Laertius die *Ariſtippiſche* Lehre ſchildert.

Oder feinſinnliche, feiner moraliſcher Materialismus.

Wie uns derſelbe Laertius, von und nach ihm Gassendi das *Epikuriſche* Glückſeligkeitsſyſtem beſchrieben.

§. 551.

Da bey dem erſten nicht einmal eine generelle Maxime möglich iſt, weil er auf unmittelbaren Genuſs dringt, ſo verdient er keine weitere Widerlegung.

§. 552.

§. 552.

Der feinere Materialismus ſtellt unter verſchiedenen Formeln den Grundſatz auf: „*Mache dich glückſelig.*" Da der Begriff Glückſeligkeit ein über alle Grenze erweiterter empiriſcher Begriff, alſo der logiſchen Form nach ein Vernunftbegriff iſt, ſo taugt er allerdings zur *generellen* praktiſchen Klugheitsregel, aber nicht zum *Moralgeſetz.* Denn:

1) Iſt es lächerlich, etwas zum Gebote der Vernunft zu machen, was jedem Sinnenweſen ſchon von Natur ein nothwendiges *Bedürfniſs* iſt.

2) Kann dieſe Maxime kein moraliſches *Sollen*, keine Verbindlichkeit enthalten: denn wenn ſie das höchſte Prinzip iſt, ſo kann ſie nur hypothetiſch anrathen: Mache dich glücklich wenn du dich nicht unglücklich machen willſt. Das *Sollen* iſt auf keine Weiſe hineinzubringen.

3) Iſt dieſes Prinzip nicht tauglich, ein *objektives*, ein *univerſelles*, ein allgemein-ſubjektives zu werden. Denn es iſt nur der allgemeine Titel ſubjektiver Beſtimmungsgründe, und beſtimmt nichts ſpezifiſch, *was* jeder thun ſolle, kann es auch nicht, denn bey der verſchiedenen Organiſation der Sinnenweſen kann nicht nur daſſelbe Ding, das dem einen Luſt erregt, dem andern Unluſt erwecken, ſondern wenn es beyden Vergnügen macht, ſo wird es dem einen entriſſen, indem es der andere genieſst, und das Prin-

zip ist ein Prinzip des allgemeinen *Widerspruchs.*

Diese allgemeine Gründe passen auf jedes materielle Prinzip, die bis nun von verschiedenen Philosophen vertheidigt wurden; wir theilen sie mit KANT in zwey Klassen, in *subjektive* und *objektive.*

§. 553.

Subjektive materielle Prinzipien.

a) Ein *subjektives* Prinzip ist *äusserlich*, wenn es aus äusseren Verhältnissen entsprungen ist; es ist *bloss* zufällig, indem es nicht einmal in der allgemeinen sinnlichen Natur gegründet ist, als:

1) Der Grundsatz der *Erziehung*: „Thue das, wozu du erzogen bist."

2) Der Grundsatz der *bürgerlichen Verfassung*: „Thue das, was dem Staate, worin du lebst, meist beförderlich ist."

Diese zwey Prinzipien, deren eins den moralischen Skeptiker MONTAIGNE, in seinen „Essais II. l. 12. chap. und das andere MANDEVILLE (im 2ten Theile des Werkes *the fable of the Bees* zum Urheber hat, läugnen im Grunde alles Moralprinzip weg; man sehe nur MONTAIGNES Versuche das angeführte Capitel, und die Vertheidigung des RAIMOND DE SEBONDE. Da MONTAIGNE das Moralprinzip aus der *Erfahrung* aufsuchte und überall das *„ländlich sittlich"* bestättigt fand, da, wie er sich ausdrückt, ein Berg, ein Fluss das Erlaubte und Anständige vom Unanständigen und Unerlaubten trennte; so schloss er: also giebt es kein inneres, *allgemein* anerkanntes Prinzip zu handeln, da du aber doch im Staate lebst, und dieser Gleichförmigkeit im Handeln fodert, so thue nach

nach der gemeinen Weise. — Eben so ist es auch mit MANDEVILLENS Prinzip beschaffen: Wenn mich nur *positive* Gesetze verbinden, so kann ich keine innere Verbindlichkeit dazu haben, sondern nur Ehrsucht oder Aussicht auf Vortheil können mich antreiben, die Gesetze zu befolgen, das gemeine Beste zu befördern, — so lange als die Beförderung des gemeinen Wohls Mittel ist mein eigenes zu verbessern.

§. 554.

b) Ein *subjektives* Prinzip ist *innerlich*, wenn es geradezu und unmittelbar das *Vergnügen* zum Bestimmungsgrund der Handlungen macht. Es kann nach Verschiedenheit der Hauptarten des bezweckten Vergnügens füglich in drey Klassen getheilt werden:

1) In den *positiven* Grundsatz des wirklichen gröſstmöglichsten *Genusses*; in kleinen abweichenden Unterschieden vom Wollüstling ARISTIPP an bis zum weltklugen HELVETIUS.

2) In den *negativen* Grundsatz der Abwesenheit des Schmerzes und dem Besitz der Selbstzufriedenheit; von einigen Aeuſserungen DEMOKRITS und EPIKURS an, bis zur mystischen *Selbstvernichtung* der Madame DE GUYON.

3) In den Grundsatz des *sittlichen Gefühles*: Folge deinem sittlichen Gefühle, damit du die *reinsten angenehmen Empfindungen* genieſsest (HUTCHESON SMITH. HUME in mancherley Abweichungen).

In diesen drey Prinzipien ist der Bestimmungsgrund *empirisch*, und der Zweck der Handlung *pathologisch*; das Prinzip folglich selbst untauglich zum Prinzipe reiner praktischer Vernunft. Wir haben dem Grundsatz des *sittlichen Gefühles* gleich seinen Bestimmungsgrund beygesezt, weil der Ausdruck sittliches *Gefühl* zweydeutig ist, denn er kann theils die unentwickelte *Erkenntniss*, was in einem Falle Recht und Pflicht ist, andeuten, das noch nicht ganz deutliche Bewusstseyn der *Pflicht*; darüber streiten wir nicht. Oder es bedeutet ein wirkliches *sinnliches Gefühl*; dieses ist nun sehr mannigfaltig. Das reine praktische moralische Gefühl der *Selbstachtung* und *Zufriedenheit* bey dem Bewustseyn der ausgeübten Pflicht, dieses ist Wirkung des Bewusstseyns reiner Tugend, und hebt die Tugend auf, wenn das angenehme Gefühl als Folge der Handlung zum *einzigen* Bestimmungsgrund der Tugend gemacht würde, und machte folglich, wenn es unmittelbar *beabsichtet* würde, sich unmöglich, weil ich dann kein Bewustseyn *reiner* Tugendübung und folglich auch kein angenehmes Gefühl der *Selbstbilligung* hätte. Reinhold II. Br. II. B 7. Br. Jacob über d. moralische Gefühl, Geulinx Ethica Tr. I. Mir scheint es, es käme auf eine scharfe Grenzlinie zwischen der *transzendentalen Achtung* gegen das Sittengesetz und die übersinnliche Persönlichkeit, als reiner Triebfeder zur Tugend, und zwischen der Selbstachtung seiner beym Bewustseyn guter That, als Folge der wirklichen Tugendhandlung, an, um einige mit Kants Rigorismus unzufriedene kritische Philosophen zu befriedigen. Man sehe Schiller über *Anmuth* und *Würde*. Fichte *Kritik aller Off* S. 24 ff. Man erwäge noch, wie innig beyde Arten von Achtung in dem *wirklichen* Bewustseyn zusammen *fliessen*; obschon jene immer nur der Grund von dieser, und das Verhältniss nicht *wechselseitig* seyn kann. Zweytens versteht man auch darunter die feineren sympa-

 thetischen

thetischen Gefühle, gesellige Neigungen. Da diese insgesammt pathologisch sind, als *Gefühle ohne Beziehung auf ein praktisches, ihnen an sich fremdes Interesse* keinen absoluten Vorzug vor den grobsinnlichen haben, bey allen Subjekten nicht gleich stark sind, und nicht auf einerley Gegenstand gehen, ohne Leitung höherer moralischer Prinzipien manchmal die Handlungen aus ihnen selbst sehr böse seyn können; so sind sie so wenig zum obersten Prinzipe tauglich, als das Prinzip des sinnlichen Vergnügens überhaupt. (S. SCHMID *Moral* §. 68 ff. MUTSCHEL über das sittliche Gute, KIESEWETTER über den ersten Grundsatz der Moralphil. 1. Thl. GERHARD *sittliche* Güte aus unintereſſirtem Wohlwollen.

§. 555.

Objektive materielle Grundsätze.

Es giebt eigentlich nur einen *objektiven* materialen Grundsatz, nämlich der Grundsatz des *Willens Gottes*: Thue das, was dem Willen Gottes gemäſs ist. (KRUSIUS und die theologischen Moralisten.)

§. 556.

Dieser Grundsatz hat wider sich die Unmöglichkeit der Erkenntniſs des Willens Gottes, wenn nicht höhere Moralprinzipien vorausgesetzt werden; und zweytens die Unmöglichkeit eines reinen moralischen Bestimmungsgrundes: *Warum* soll ich Gott folgen? Weil er *straft* und *belohnt*? Also wegen seiner *Macht*, denn von seiner *Heiligkeit* habe ich keinen Begriff, wenn ich die Heiligkeit des Vernunftgesetzes nicht anerkenne; und dann kann doch nur von dem *moralischen*

Willen Gottes die Rede seyn, den ich ja selbst dem Vernunftgesetz, nicht dieses ihm konform denken muss – Es ist nicht gut, weil es Gott will, Gott will es, weil es gut ist; Gott ist mir also nicht so nahe als meine Vernunft.

Virtus est amor rationis et non tam proprie aut saltem non tam prope ipsius dei in se. Propositum obediendi deo in se, et separatim a ratione tam est ineptum, quam propositum procurandi, ut mons habeat suam vallem: absolutae illi verae et *rigidae* dei voluntati parere velle est actum agere GEULINX ethic. tr. I. C. I.

KANT Kr. der pr. V. S. 61. und SCHMID Moral §. 48. rechnen noch zum objektiven Prinzipe das der Vollkommenheit, zu dessen Vertheidiger WOLF und die *Stoiker* gerechnet werden. Was die *Wolfische* Schule betrift, der die Endursache sogar die Gott zur Schöpfung der Welt bestimmte *Glückseligkeit* war, und das obere Begehrungsvermögen nur in dem durch theoretische Vernunft geleiteten sinnlichen Trieb nach Wohlseyn bestand, so gehört sie zu den Vertheidigern der subjektiven Prinzipien: so heisst bey ihr also im Grunde das: „*perfice te*" nichts weiter als: *redde te felicem*. Anlangend die *Stoiker*, so brauchten sie allerdings den Ausdruck: *Vollkommenheit der menschlichen Natur*. Allein wenn sie selbst erklären, dass Tugend zwar glücklich mache, aber nicht darum zu wählen sey, sondern weil sie Tugend ist (SENECA de vit. beat. epist. 74.), so sehen wir, dass der Ausdruck Vollkommenheit der menschlichen Natur nicht nur gleichbedeutend mit reiner Sittlichkeit ist, sondern noch eine anziehende eigene Nebenbedeutung hat, nämlich dass Tugend nicht anzusehen sey als etwas fremdes der menschlichen Natur entgegengesetztes. Nur die Unterwerfung, nicht die Vernichtung des sinnlichen Triebes ist dann eine nothwendige Folge des *Stoischen* Grundsatzes,

die

die aber die *Stoiker*, vielleicht um ihre Theorie ſcharf genug von der epikuriſchen zu unterſcheiden, viel zu ſtark ausdrückten.

VII.

Von dem Begriffe des Gegenſtandes des ſittlichen Triebes.

§. 557.

Gut in weiteſter Bedeutung.

Der Gegenſtand der Foderung des *Triebes überhaupt* heiſst *gut* in der weiteſten Bedeutung.

§. 558.

Gut iſt alſo ein praktiſcher Modalbegriff, ein Merkmal eines Objektes, das ein Verhältniſs deſſelben zum *Subjekte* in Beziehung auf deſſen *Begehrungsvermögen* ausdrückt.

§. 559.

Gut in engerem Sinne.

Das Gute in der weiteſten Bedeutung drückt entweder das Verhältniſs eines Objekts unmittelbar zum *ſinnlichen Trieb*, *angenehm*, oder zu dem Zuſtande des *vernünftigen* Weſens, zum vernünftigen *Trieb*, aus, dieſer mag nun *empiriſch*-vernünftig oder rein-*vernünftig* ſeyn (gut in engerer *Bedeutung.*)

§. 560.

Gut in engſter Bedeutung.

Das Gut in engerer Bedeutung ſteht entweder zuletzt in Beziehung auf den ſinnlichen

Trieb; es ist *Mittel* des Angenehmen, es ist Gegenstand des *empirisch vernünftigen* Triebes, und heisst *relativ gut*, *nützlich*.

Oder es ist nur Gegenstand des *rein-vernünftigen* sittlichen Triebes und heisst *Absolutgut*, *moralisches Gut*, Gut in eigentlichem Sinne.

§. 561.

Verhältniss des Angenehmen und Absolutguten zum Triebe.

Alles Angenehme und Unangenehme (*Wohl* und *Wehe*) wird dem Triebe *empirisch gegeben*, der Gegenstand bestimmt den Trieb, affizirt ihn, er ist also sinnlich, er mag nun grobsinnlich, oder durch Vernunft geleitet empirisch *vernünftig* seyn.

Soll also das Absolutgute vom *Relativguten*, dem Nützlichen, unterschieden seyn, so muss es Gegenstand des sittlichen Triebes seyn. Der sittliche, rein-vernünftige Trieb kann aber nicht von einem Gegenstande *empirisch* affizirt werden, sonst wäre er nicht rein-vernünftiger Trieb; dem rein-vernünftigen Triebe muss also sein Gegenstand von der *Vernunft* bestimmt werden. Die Vernunft giebt aber dem Willen nichts als *ihr Gesetz*, und der Gegenstand dieses Gesetzes ist die praktische Vernunftform, *Gesetzmässigkeit überhaupt*; der Wille, in so fern er sich nach dem Gesetze bestimmt, heisst reiner Wille. Der Gegenstand des reinen Willens kann also nichts anders seyn, als die *Erfüllung* des Vernunftgesetzes.

Das *Absolutgute* also ist ein Objekt, das die praktische Vernunft dem Willen zu realisiren gebietet.

 §. 562.

§. 562.

Angenehm, *nützlich* können nur sinnliche *Folgen* von Handlungen (objecta materialia) seyn; *gut*, *bös* können nur *Handlungen* selbst seyn, in so fern sie die Handlungsweise der Vernunft ausdrücken oder ihr widersprechen (objectum formale).

Angenehm sind *Sachen*, gut nur *Personen* als handelnde Subjekte.

§. 563.

Materiale Prinzipien, empirische Maximen können nur *nützlich* heissen, dass *Sittengesetz* ist allein *gut*.

§. 564.

Relativgut können die *Eigenschaften* des *Geistes* seyn, die *Mittel* sind, den Zustand des sinnlichen Wesens wünschenswerth zu machen.

Absolutgut ist nichts als ein *guter Wille*.

§. 565.

Glückseligkeit, oder die grösstmöglichste Summe von Wohl nach Ex-, In- und Protension ist der naturnothwendige Gegenstand eines empirisch-vernünftigen Wesens.

Sittlichkeit oder unbedingte Unterwerfung des sinnlichen Triebes unter das *Sittengesetz* ist der moralisch-nothwendige Gegenstand eines der praktischen Vernunft fähigen Wesens.

§. 566.

Tafeln der Freyheitsbegriffe.

a) Nach dem Momente der Quantität.

1) Gut (im weiteſten Sinne), *angenehm*, *individueller* Beſtimmungsgrund *ein* beſtimmtes Objekt zu begehren, *einzele* Willensmeynung.

2) Gut (in engerem Sinne), *nützlich*, *ſpecieller Beſtimmungsgrund* als Mittel zu einer *Art* des Angenehmen, oder *mehrerer* Arten, *genereller* Beſtimmungsgrund, praktiſche *ſubjektive* Vorſchrift, *Maxime.*

3) *Gut* (im engſten Sinne), moraliſch *gut*, *univerſeller* Beſtimmungsgrund für jedes Vernunftweſen: *Geſetz.*

So iſt auch die Schätzung des Gutes überhaupt. Entweder hat der Gegenſtand einen *Affektionspreiſs*, *Marktpreiſs*, oder eine *Würde*; einen Werth für *ein* Subjekt, für *mehrere*, oder für *alle* Vernunftweſen.

§. 567.

b) Nach dem Momente der Qualität.

1) *Abſolutgut.* Die Handlung wird geboten (lex praeceptiva).

2) Böſe — die Handlung wird verboten (lex prohibitiva).

3) *Moraliſch gleichgültig*, oder wenn man dieſe moraliſche Gleichgültigkeit läugnet (moraliſch *gut* unter einſchränkenden Umſtänden. Dies Geſetz, das ſich auf es beziehet, iſt eine Regel der Ausnahme (lex exceptiva).

§. 568.

§. 568.

c) Nach dem Momente der Relation.

1) Das nothwendige *Subjekt* des reinen *Wollens*, eine Person, dessen Willenshandlung mit der praktischen Vernunft *unbedingt ohne Triebfeder* identisch ist. Die Idee von *Gott*, oder auch der vernünftigen Person überhaupt bloss als *Subjekt* der inneren Persönlichkeit; Gegenstände der *unbedingten* Achtung.

2) Das nothwendige Subjekt des moralischen *Sollens*, eine Person, die nebst der transzendentalen *Freyheit* der Vernunft, noch moralische Freyheit des Willens hat, deren Wille also nicht *unbedingt*, also auch nicht ohne eine *Triebfeder* mit dem Gesetze übereinstimmt; endliches Vernunftwesen, Gegenstand der Achtung unter der *Bedingung* des *wirklichen* guten Willens.

3) Idee eines moralischen Reiches, einer Verbindung endlicher Vernunftwesen unter *einem* Oberhaupte nach Wechselbegriffen der Freyheit. Idee einer Welt, deren Gesetze ein *moralisches Seyn* ausdrücken, welches aus der freyen Verbindung des *Sollens* und *Wollens* hervorgebracht ist, nothwendiger materialer Zweck des formalen Sittengesetzes.

§. 569.

d) Nach dem Momente der Modalität.

Im Momente der Modalität ist der *subjektive Zustand* der moralischen Person Gegenstand der Beurtheilung. Nun ist aber Zustand einer endlichen

endlichen Person zweyfach, Zustand ihrer als Sinnenwesen und als Vernunftwesen. Der Trieb der Person, als eines Sinnenwesens, soll aber stets dem rein vernünftigen Triebe untergeordnet seyn, und der Zustand des Sinnenwesens, oder der wirkliche Genuss mit der Sittlichkeit harmoniren; es muss folglich sechs Begriffe geben, die sich wechselsweise auf einander beziehen.

a) In Ansehung des persönlichen Zustandes, ist ein Vernunftwesen:

1) Der *Sittlichkeit fähig*, es hat *Freyheit*, es *kann* gut seyn.

2) *Wirklich* sittlichgut, es ist *tugendhaft* (moralische Güte endlicher Wesen).

3) *Nothwendig* gut, es ist *heilig* (moralische Güte des unendlichen Wesens).

b) In Ansehung des sinnlichen Triebes und des Genusses in Beziehung seines Verhältnisses zur Forderung des sittlichen Triebes und des Gesetzes, kann der Trieb nicht mehr als *Naturinstinkt* betrachtet werden, denn es sind keine zwey Subjekte, das sinnliche und das Vernunftwesen; es sind zwey Naturen einer Person.

In so fern die Sittlichkeit den Primat hat, und die Vernunft dem Willen gebietet, gebietet sie auch dem sinnlichen Triebe; der Trieb ist also durchs Vernunftgesetz in seiner Richtung zum Objekte bestimmbar.

1) Was das Gesetz *verbietet*, dazu hat der Trieb kein *Recht*; was es nicht verbietet, da schränkt sie ihn nicht ein; er der Wille, *darf* sich

sich also auch nach dem Triebe bestimmen, der Trieb ist also dadurch *gesetzmässig*, der Genuss moralisch *möglich*.

2) Das moralische Gesetz gebietet unbedingt; es kann Fälle geben, wo die *Tugend* nicht konnte ausgeübt werden, als dass nicht nur nicht nach der Forderung des sinnlichen Triebes, sondern *wi er* die Forderung selbst des gesetzmässigen Triebes der Wille sich bestimmte. Der Trieb, dem zuvor nur dies Gesetz ein negatives Recht gab, an die Natur Befriedigung zu fordern, hat nun ein Recht, das ihm zuvor zugestandene Recht, an das Gesetz, das jenes zurücknahm, zu fordern; der Trieb der zuvor gesetzmässig war, ist bey dem Tugendhaften *gesetzlich*, der Genuss moralisch *wirklich*, das heisst, der Tugenhafte ist des Glücks *würdig*. Glückswürdigkeit heisst *Verdienst*.

3) So wie nun Heiligkeit nothwendige moralische Güte ist, *Sittlichkeit* schon in der *Möglichkeit*, das ist, in der *transzendentalen Freyheit* *) gegründet: so denken wir uns den Zustand eines heiligen Wesens als *Seeligkeit*; ein negativer Vernunftbegriff, weil aus eben dem Grunde, warum wir dem Alleinheiligen menschliche Freyheit absprechen, weil

*) Da wir Gottes Willen durch keinen sinnlichen Trieb bestimmbar annehmen können, so fällt bey Gott moralische Freyheit, wie wir sie nach unserm moralischen Bewusstseyn denken müssen, weg, wir haben auch keine Idee, die wir als Aequivalent an diese leere Stelle setzen können.

weil kein ſinnlicher Trieb entgegen ſteht, wir auch keine Befriedigung des ſinnlichen Triebes uns denken können; aber eben darum auch die Möglichkeit läugnen müſſen, bey dem Bewuſtſeyn ſeiner und aller Objekte nur dem geringſten Uebel unterworfen zu ſeyn.

c) In Beziehung des *gegenſeitigen* Verhältniſſes des ſinnlichen und ſittlichen Triebes giebt es auch eine dreyfache Modalität der Handlungen: 1) *Geſetzmäſsigkeit*; (a. *negative* Erlaubtheit; b. *poſitive*, äuſsere Legalität). 2) Geſetzlichkeit (*Pflicht*). 3) Einzig mögliche Geſetzmäſsigkeit, Geſetzlichkeit beſtimmt durch Geſetzmäſsigkeit (vollkommene Pflicht).

Vergl. KANT *Kr. d. pr. V.* S. 117. FICHTE Krit. aller Off. S. 33 — 39. da wir Gott keinen ſinnlichen Trieb beylegen, ſo können wir weder von *Befugniſs*, noch von *Pflichtmäſsigkeit* göttlicher Handlungen im eigentlichen Sinne ſprechen.

VIII.

Von der Typik der reinen praktiſchen Beurtheilungskraft.

§. 570.

Begriff der moraliſchen Beurtheilungskraft.

Moraliſche Beurtheilung iſt die Funktion, einen in der Natur gegebenen Fall unter das Sittengeſetz zu ſubſumiren.

Die moraliſche Beurtheilungskraft iſt jederzeit *beſtimmend*, weil die Vernunft das Geſetz und den

den *Begriff* vor jedem möglichen empirischen Falle schon *gegeben* hat; und die Einheit nicht erst aus dem empirischen Mannigfaltigen aufsucht.

§. 571.

Begriff der Typik der moralischen Beurtheilungskraft.

Typik ist für die moralische Beurtheilungskraft, was *Schematism* für die *theoretische* ist; nämlich das allgemeine Verfahren der Beurtheilungskraft, die Verbindung zweyer ungleichartiger Gegenstände des übersinnlichen Sittengesetzes, das nur formal ist, und eine erscheinende sinnliche Handlung, die ganz *material* ist, zum Behufe der Subsumtion zu *vermittlen.*

§. 572.

Nun bezieht sich der Verstand auf *Anschauungen*; seine Begriffe sind Begriffe von Naturgesetzen, und beziehen sich unmittelbar auf Gegenstände der Anschauung: diesen Begriffen konnte also ein *Schema* korrespondiren. Die Vernunft, das Vermögen des Sittengesetzes, geht aber nicht auf Anschauungen, nicht einmal auf die *Materie* der Handlung: sie soll aber doch materielle Handlungen bestimmen. Dem Begriffe des Guten kann also durch kein *Schema*, nicht einmal durch den empirischvernünftigen Begriff allgemeiner Glückseligkeit ein empirisches allgemeingültiges Kriterium gegeben werden.

§. 573.

Als Sinnenwesen leben wir in der Welt der Erscheinung, und die Begebenheiten darin erfolgen nach

nach Naturgesetzen. Naturgesetz ist ein *Gesetz*, und Sittengesetz ist auch ein Gesetz: was durch ein Naturgesetz bestimmt ist, ist *allgemein* und *nothwendig*; gut ist allgemein und nothwendig. Wir haben also von zwey ganz *ungleichartigen* Dingen etwas vermittelndes Drittes, nämlich das Generische, die *Form*, Gesetzmäsigkeit.

§. 574.

Ein Naturgesetz seiner Form, seiner Gesetzmäsigkeit (Allgemeinheit und Nothwendigkeit) nach der Vernunftidee des Guten zum Behufe der Beurtheilung untergelegt, heisst *Typus* oder *Symbol* des Sittengesetzes.

§. 575.

Das allgemeine *Regulativ* für die moralische Beurtheilung: Soll ich diese bestimmte Handlung *wollen* oder nicht wollen, und also auch, wenn es meine physischen Kräfte gestatten, thun oder nicht thun? ist: Frage dich selbst, ob du als sinnlichvernünftiges Wesen *wollen* kannst, dass die Handlung nach einem Gesetze der Natur, von der du ein Theil wärest, geschehe?

Z. B. ist es mir erlaubt, durch eine Lüge mich aus einer Gefahr zu retten? Ich frage mich: könnte ich mich durch eine Lüge vernünftiger Weise zu retten suchen, wenn ich wüsste, dass man mir nicht glauben könnte? und könnte der Betrogene es, wenn wir zusammen Eine Gemüthsart hätten, für die es naturnothwendig wäre in der Noth zu lügen? Ich darf also nicht wünschen, dass es jederman erlaubt sey, was ich mir erlaube, sonst wäre ich verloren.

§. 576.

Die Typik verwahrt vor zwey entgegengesetzten Abwegen, dem *Empirismus*, welcher den Typus z.B. den Begriff *allgemeiner Glückseligkeit*, selbst mit den reinen *Begriffen* des *Guten* verwechselt, und also das Gute empirisch aus den Folgen einer Handlung aufzufinden bestrebt ist, und vor dem *Mysticismus* der praktischen Vernunft, welcher sich ohne Noth aus der wirklichen Welt *in* eine intelligible Welt, das unsichtbare Reich Gottes, hineinträumt, um für seine sittlichen *Begriffe* ein *Schema*, wirkliche Anschauungen, zu haben.

IX.

Von der Triebfeder des reinen Begehrungsvermögens.

§. 577.

Begriff.

Dadurch, daſs die Vernunft das Gesetz nothwendig giebt, wird es noch nicht nothwendig erfüllt, denn der menschliche Wille hat moralische Freyheit: aber *darum*, *weil* die Vernunft das Gesetz giebt, soll es erfüllt werden.

§. 578.

Der Grund, warum etwas geschehen *soll*, heiſst Beweggrund; er ist objektiv, weil er *allgemein subjektiv*, allgemein gültig ist.

Der Grund, warum etwas wirklich von diesem oder jenem Subjekte geschieht, heiſst *Triebfeder*.

Triebfeder verhält sich zu Beweggrund, wie Maxime zum Gesetz.

§. 579.

Ein endliches Begehrungsvermögen iſt jedes, bey dem die Wirklichkeit der Handlung noch nicht durch die Möglichkeit geſetzt iſt, und zu deſſen Beſtimmung alſo noch ein Mittelvermögen, *Trieb*, angenommen werden muſs. Das was den Trieb beſtimmt, iſt Triebfeder: bey jedem endlichen Weſen müſſen wir alſo Triebfedern zum Grunde wirklicher Handlungen annehmen. Ein moraliſch endlicher Wille iſt identiſch mit einem affizirbaren Willen.

§. 580.

Die Abhängigkeit eines ſinnlichvernünftigen Begehrungsvermögens von Prinzipien der Vernunft heiſst *Intereſſe*.

Vergl. Garve Anmerk. zu Ferguson's Grundſätzen der Moralphil. S. 232. mit Kant Gr. d. Metaph. d. Sitt. S. 38. Schmid Wörterbuch der K. Phil.

§. 581.

Nun kann das Prinzip der Vernunft entweder ein materiales, oder das formale Sittengeſetz ſeyn, und der vernünftige Trieb kann ſich als ein ſinnlich-vernünftiger, oder rein-vernünftiger (ſittlicher) Trieb äuſsern; das Intereſſe iſt alſo auch zweyfach.

Intereſſe, das dem ſinnlich-vernünftigen Triebe von auſsen gegeben wird; und Intereſſe, das die Vernunft dem rein-vernünftigen Triebe ſelbſt giebt; jenes iſt *pathologiſches*, dieſes rein *praktiſches* Intereſſe.

Nach

Nach Verschiedenheit des Interesses und des Triebes ist die Triebfeder *sinnlich* oder *sittlich*; jene ist übereinstimmend mit der *Neigung*, diese mit dem *objektiven Beweggrund*.

§. 582.

Legalität. Moralität.

Eine Handlung, die die praktische Beurtheilungskraft dem praktischen *Gesetze gemäss* findet; heisst legale Handlung, die *äussere* Beschaffenheit dieser Handlung, *Legalität*.

Eine legale Handlung, die geschieht, um das Gesetz zu erfüllen, ist eine *moralische* Handlung; die innere Beschaffenheit dieser Handlung heisst Moralität (sittliche Güte).

Allmosen geben ist eine legale Handlung, aber keine sittliche Güte, wenn es nach Pharisäer Art geschieht, damit uns die Menschen sehen und loben. Zu jeder gesetzmässigen Handlung gehört eine reinmoralische Triebfeder.

§. 583.

Da nun dadurch, dass die Vernunft das Gesetz giebt, der Wille es noch nicht nothwendig erfüllt, es doch darum, weil die Vernunft es giebt, erfüllen soll, dazu aber bewegt werden muss: so muss auch in der Vorstellung des Sittengesetzes etwas liegen, was vermögend ist, den Willen zu *affiziren*, und diese Affektion werden wir *rein-praktische* nennen, weil sie durch die Idee des *Guten*, oder des Sittengesetzes von der Vernunft hervorgebracht ist.

§. 584.

Moralisches Gefühl.

Soll der an sich unbestimmte Wille durch das Sittengesetz bestimmt werden, so muss die

Vorstellung, die als solche nur im theoretischen Bewustseyn ist, auf ihn wirken; sie muss den Trieb *affiziren*. Die subjektive Bedingung der Bestimmuug des Begehrungsvermögens nennen wir *Gefühl*; das Gefühl, das durch die Vernunftidee des Sittengesetzes erzeugt ist, heisst *moralisches Gefühl*.

§. 585.

Bestimmung des moralischen Gefühls.

Die Vernunft fordert durch das Sittengesetz an den Willen, die Forderung des sinnlichen Triebes *einzuschränkeu*, und ihn, der sonst blind ist, dem Sittengesetz zu unterwerfen. Einschränkung der Neigung erregt *Unlust*; das Gefühl ist also für das sinnliche Begehrungsvermögen *unangenehm*, indem es den *Eigendünkel*, das ist, die Selbstliebe, in so fern sie sogar letzter unbedingter Bestimmungsgrund aller Handlungen seyn soll, *demüthigt*.

Dasselbe Gefühl ist aber für das obere Begehrungsvermögen, indem der rein-sittliche Trieb dadurch erzeugt, und als *unbeschränkt* vorgestellt wird, ein Gefühl der *Lust*; das gemischte Gefühl der Einschränkung des sinnlichen Triebes und seiner *Unangemessenheit* gegen den unbeschränkten sittlichen Trieb, ist ein Gefühl der *Achtung*; der Gegenstand, auf welchen sich jene Unlust und dieses Wohlgefallen beziehen, ist das Sittengesetz, das Sittengesetz erweckt also *Achtung*, und bewirkt reines praktisches Interesse.

Achtung, als logisches Urtheil auf das Sittengesetz, als seinen Gegenstand, bezogen, ist die Anerkennung seines unbedingten Werthes (seiner Würde mit dem Bewustseyn der unbedingten Verpflichtung

tung des Gehorsames. Der Gegenstand der Achtung heisst *erhaben*, er gefällt unmittelbar durch seinen Widerstand gegen das pathologische Interesse, und durch diesen Widerstand bewirkt er selbst ein Wohlgefallen, ein Interesse Vergl. K. Kr. der Urtheilskr. 2. Buch, welches Interesse einzig auf das Bewustseyn der Autonomie *meiner* selbst aber von meiner Willkühr *unabhängigen* Vernunft gegründet ist.

§. 586.

Die rein-sittliche Triebfeder als die Bedingung sittlicher Handlung ist Achtung fürs Gesetz.

§. 587.

Da das moralische Gefühl theils aus dem Bewustseyn der Unangemessenheit des sinnlichen Begehrungsvermögens gegen die Forderung des Sittengesetzes, theils aus dem Bewustseyn der moralisch-nothwendigen Unterwerfung des sinnlichen Triebes unter das Gebot der praktischen Vernunft entsteht; so kann, so lange endliche Wesen moralisch-endlich sind, so lange der Imperativ kein absolutes konstitutives Gesetz und das Sollen nicht ein Seyn ausdrückt, auch dieses Gefühl nur *Achtung*, nicht *reine Liebe* seyn. Reine *Liebe* ist also nur eine Idee, und verhält sich zur *Achtung*, wie Seligkeit zur Glückseligkeit, das letzte Ziel des sittlichen Triebes, dem sich Vernunftwesen immer nähern sollen, es nie erreichen können. Denn wenn kein sinnlicher Trieb mehr entgegenwirkt, ist auch keiner mehr einzuschränken, aber da ist auch keiner mehr zu befriedigen. Wir haben nichts positives in unserer Vorstellung der Idee Seligkeit als *Materie* unterzulegen; es

giebt aber dann auch keine *Triebfeder*: wir haben alſo auch nichts poſitives als *Materie* der Idee reiner Liebe unterzulegen.

Ueber die *Quantität*, *Qualität*, *Relation* und *Modalität* des Gefühls der Achtung, ſ. FICHTE *Kr. d. Off.* S. 19 f.

§. 188.

Erfüllung des Geſetzes aus *Achtung* des Geſetzes, heiſst *Tugend*.

Erfüllung des Geſetzes aus *reiner Liebe* iſt *Heiligkeit*: der Unendliche iſt alſo allein *heilig*; endliche Weſen ſind nur der *Tugend* fähig.

Vergl. K. Kr. d. pr. V. S. 126 ff. SCHMID Moral. §. 145 ff. Ich will zum Beweiſe, daſs auch in *moraliſchen Lehrbüchern* die Wahrheit nicht immer verkannt wurde (denn in *guten Herzen* war ſie nie miskannt), noch einige hieher gehörige Stellen aus GEULINX Ethica ausziehen.

Virtus eſt amor rationis p. 30. Ratio eſt lex, ſed vera, divina lex p. 71. Virtutis proprietates illae ſunt, quae ad nullam externam circumſtantiam ſpeciatim referuntur; tales ſunt 1) *Diligentia*, auſcultatio rationis, cujus natura in eo tota eſt, ut dictet et *praeſcribat* p. 3. 2) *Obedientia*, executio rationis, quatenus ratio lex eſt, ex virtute ſeu ex amore legis p. 82. ex propoſito faciendi quod jubet ratio, facimus ipſum propoſitum faciendi quod jubet ratio, propoſitum quo facere aliquid conſtituimus ipſum per ſe propoſitum nobis eſt, unde magnopere cavendum hic, ne ante propoſitum illud, quo virtus continetur, illecebras aliquas, et velut incitamenta aliqua nobis fingamus, quibus nos alliciat ratio ad propoſitum tale, quo conſtituamus facere quod jubet ratio, hoc eſt enim virtutem ex philautia ſuſpendere, hoc eſt virtutem omnem evertere p. 260. 3) *Juſtitia* ſive puritas

puritas motivorum; virtus est amor *unicus* rationis, ergo qui amat rationem non plus nec minus faciet aut omittet quam ratio faciendum decreverit. 4) *Humilitas*, incuria sui negativa, nascitur ex virtute, nam fieri nequit, ut quis se negligat, nisi ad hunc neglectum sui amore rationis seu divinae legis adductus sit. Humilitatis adminiculum hoc erit summum, si firmiter animum nostrum inducamus eorum, quae agimus aut agere omittimus, ad felicitatem nostram nihil, ad *obligationem* omnia referre. Auf diese Demüthigung, diese nothwendige Einschränkung des sinnlichen Triebes, ohne Rücksicht einer Befriedigung wird nun, wie im Kantischen Systeme, die Hoffnung des andern Lebens gebauet. Unser Autor behandelt die Sache eben so zart und fein, wie die kr. Phil., und zeigt, wie doch diese Hoffnung nicht erster Beweggrund der Tugend seyn dürfe. Possumus vero etiam *speculative* nos habere ad beatitudinem nostram, sed non practice, id est, licet per intellectum videre, et praevidere, quod beatitudo nobis obventura sit, si haec et illa fecerimus, sed non licet haec et illa facere eo intuitu, ut beati simus, hoc enim expresse est contra fundamentum humilitatis p. 224., non est arcessenda felicitas, sed nec arcenda, *exspectanda* quidem sed non *affectanda* p. 236. nimirum felicitas non est finis operantis apud virum bonum, sed finis operis p. 230. cum me ipse incuriosus ex amore virtutis desero, *deus* me recipit p. 253. Die einzigmögliche richtige Darstellung der Verbindung der Moral mit Religion, wie sie die christliche Offenbarung in dem Satze aufstellt: „Wer seine Seele (sein Leben) „lieb hat, wird sie verlieren; wer sie in dieser „Welt verlieren wird, wird sie zum ewigen „Leben erhalten" (Joh. c. XII. 25.), und die Kantische Philosophie in den Worten hinlegt: *wir glauben* ein *besseres Leben*, weil wir *ohne Rücksicht auf Wohl* sittlich gut handeln müssen, deutet der fürtrefliche Batavische Moralist durch ein

 poëti-

poëtisches Bild an, er vergleicht in dem §. 12. Tr. I. Sec. II. die Folgen der pflichtmäſsigen Beſchränkung des eigennützigen Triebes mit der Büchſe der Pandora, die alles wünſchenswerthe Gute in ſich verſchlieſst, und lauter Uebel ausgieſset, wenn man ſie aus *Vorwitz* und *Habſucht* öffnet; die Belohnung müſſe der Tugendhafte von Gott ruhig erwarten, nicht begierig darnach ſtreben.

Metaphysik der sittlichen Natur des Menschen.

II. Abtheilung.

Dialektik.

I.

Von dem Widerstreite der sinnlichen und sittlichen Natur des Menschen.

§. 589.

Es wird schon a priori aus der Art, wie sich das *Gesetz* der praktischen Vernunst im moralischen Bewustseyn als *Gebot* ankündigt, eingesehen, dass das Subjekt der praktischen Vernunst zugleich einander widerstreitenden Gesetzen unterworfen ist, und der sinnliche Trieb nicht nur ein *anderer* Trieb ist als der *sittliche*, sondern dass er ihm auch *entgegengesetzt* ist und *widerstreitet*, daher die nahe Bestimmung des sinnlichen Triebes durch die Selbstthätigkeit des sittlichen moralischen *Nöthigung* ist.

§. 590.

Antinomie der praktischen Vernunst.

Die empirisch praktische Vernunst erhebt den Begriff des *Wohls* durch die Vernunstform des *absoluten* zur Idee, und bildet den überschwenglichen Begriff von *vollendeter Glückselig-*

keit, ein *Zuſtand*, worin alle durch Vernunft geleitete ſinnliche Triebe vollkommen befriedigt werden; dieſe Idee iſt ſchon darum *überſchwenglich*, und kann in keiner möglichen Erfahrung angetroffen werden, weil ſchon der Lebenstrieb auf *Endloſigkeit* und ewige Dauer gerichtet iſt, alſo in keiner beſtimmten Zeit befriedigt werden kann.

§. 591.

Die reine praktiſche Vernunft denkt in einer reinen Idee a priori die völlige Uebereinſtimmung eines reinen Willens mit dem Geſetze der Vernunft, alſo einen Zuſtand der Perſon, in dem das *praktiſche* Sollen ein objektives *Seyn* iſt, der Gegenſtand dieſer *Idee* iſt das Ideal der *Heiligkeit*. — Dieſe Idee iſt für endliche Weſen zwar nicht *überſchwenglich*, wir können den Begriff hinreichend beſtimmen, aber in ihr liegt das Merkmal moraliſcher Unendlichkeit, das nie den wirklichen Zuſtand eines moraliſch-*endlichen* Weſens charakteriſiren kann.

§. 592.

Das Streben nach *Glückſeligkeit* iſt zwar für ſich betrachtet keinesweges für das moraliſche Weſen *Pflicht*, aber für das Sinnenweſen nothwendiges *Bedürfniſs*.

Das Streben nach *Heiligkeit* iſt für das moraliſche Weſen unabläſsliche *Pflicht*; und dieſe *Idee* iſt die einzig-mögliche Norm des moraliſchen Verhaltens: *Strebe durch gut und recht handeln immer beſſer zu werden*.

Ob

Obwohl nach dem Evangelium und nach der Vernunft niemand (unendlich) *gut* und *heilig* ist als *Gott*, so befiehlt doch das Evangelium und die Vernunft: *Seyd vollkommen wie euer himmlischer Vater vollkommen ist*, Matth. V. 46.

§. 593.

Aus der blossen Idee der Glückseligkeit folgt nicht ihre objektive *Realität*: das Streben darnach ist Bedürfniss der Neigung, und das bloss theoretisch-vernünftige Verlangen begründet keinen *Beweis* für das *Daseyn* des Gegenstandes.

§. 594.

Die Idee der *Heiligkeit* hat, für sich schon betrachtet, *praktische Realität*. Durch das Sittengesetz ist zugleich das Gebot gegeben (nicht beliebig irgend einen bestimmten Grad moralisch-gut zu seyn, sondern), unablässlich unsern Willen der reinen Vernunftforderung mehr und mehr angemessen zu machen, obschon die völlige Angemessenheit in jedem angeblichen Zeitpunkte des Fortschrittes für endliche Wesen unmöglich ist.

§. 595.

Dieses ist noch nicht der einzige Widerstreit der Forderung der Vernunft, mit der moralisch und physisch eingeschränkten menschlichen Natur bey einer so kurzen Lebenszeit.

Das Subjekt der Sinnlichkeit und der reinen praktischen Vernunft verbindet die Idee der Glückseligkeit und Sittlichkeit in *eine* Idee des höchsten *vollendeten Gutes*, und die Vernunft stellt das Ideal dieses vollendeten Gutes als Gegenstand des nothwendigen

wendigen Strebens auf. Wie ist nun diese Verbindung 1) möglich, und 2) wie hat sie objektive Realität?

§. 596.

Daſs Sittlichkeit das *oberste* Gut ist, folgt gegen die *Epikuräer* schon *analytisch* aus der Idee der *Sittlichkeit*; daſs Sittlichkeit nicht das *ganze* höchste Gut ausmacht, ist gegen die *Stoiker* selbst aus dem Begriff der *Pflicht* erwiesen, welche Daseyn sinnlicher Neigungen voraussetzt.

Es ist auch gegen *jene* erwiesen, daſs die vernünftige Wahl eines Mittels zur Glückseligkeit darum noch nicht Tugend heiſsen könne, und gegen *diese*, daſs das Bewuſstseyn der Erfüllung der *Pflicht* zwar mit Selbstzufriedenheit, aber nicht mit *Selbstgenügsamkeit* identisch ist. Vielmehr folgt analytisch das Gegentheil aus dem Begriff der *Pflicht*.

Die Verbindung also, wenn sie möglich *ist*, muſs als *synthetisch* gedacht werden.

§. 597.

Da die Verbindung nach dem Verhältnisse der *Substanzialität*, wie die griechischen Philosophen glaubten, möglich ist, so folgt auch schon, daſs sie nach dem Verhältnisse der *Wechselwirkung* unmöglich sey, indem dieses Verhältniſs das Verhältniſs aus der Verknüpfung der *Substanzialität* und *Kausalität* ist; es ist also keine andere synthetische Verknüpfung noch denkbar, als die der *Kausalität*.

§. 598.

Es ist aus obigem §. 595. klar, daſs in dieſem Verhältniſſe Glückſeligkeit von Tugend, aber Tugend nicht von Glückſeligkeit abhängig ſeyn könne. Wie ſoll aber Tugend Glückſeligkeit *hervorbringen*, da die Freyheitsbegriffe ſo wenig im Felde der Sinnlichkeit geſetzgebend ſind, als die Naturbegriffe im Gebiete rein-praktiſcher Vernunft? Im Gegentheile hält ſelbſt der gemeine Menſchenſinn ſchmerzhafte Opfer für äuſsere Kennzeichen der *lauteren* Tugend.

§. 599.

Uebergang zur Auflöſung der Antinomie.

Aber das *allgemeine* Urtheil des gemeinen Menſchenſinnes ſtimmt auch dahin überein: „Der „Tugendhafte ſollte doch glücklich ſeyn.“ Wir wollen dieſes Urtheil auf deutliche Begriffe bringen, und aus moraliſchen Prinzipien rechtfertigen.

§. 600.

Dieſes *Sollen*, dieſes Anſinnen der praktiſchen Vernunft an irgend ein moraliſches Weſen, geht nicht etwa an die Perſon des Tugendhaften; an *ihn* wird nicht gefordert, ſich ſelbſt glücklich zu machen, vielmehr wird gefordert, daſs er glücklich ſey oder werde, weil er mit Vernachläſsigung ſeines Glückes die Tugend übte. Das Urtheil iſt alſo ein praktiſch-ſynthetiſches Urtheil, es iſt ein Exiſtenzialſatz, und drückt aus: Daſs Glückſeligkeit unter der Bedingung der Tugend praktiſche Realität hat. Sein entwickelter Sinn iſt folgender: Der Tugendhafte kann nicht nur (phyſiſche)

und

und *darf* nicht nur (moralische Möglichkeit) glücklich seyn, sondern er *verdient* es zu seyn (praktische Wirklichkeit). Die Forderung geht an irgend ein moralisches Wesen, das zugleich über die Natur physische Gewalt hat, um mit dieser praktischen Realität eine objektive (physische) zu verbinden.

Dieser synthetische Satz bedarf einer Deduktion.

§. 601.

Deduktion.

Die Deduktion des Satzes, der das *Glücklichseynsollen* ausdrückt, wird auf ähnliche Art wie die Deduktion des Satzes, der das *Sittlichseynsollen* ausdrückt, geführt. Dieser ist ein *kategorischer Imperativ*, und geht auf jedes Subjekt, das sinnlichvernünftig ist, unbedingt. Jener ist ein *hypothetischer Imperativ* und fordert Glückseligkeit unter der *Bedingung* der Tugend und von einem Wesen, das mit gutem Willen auch physische Macht verbindet, und mit dem Tugendhaften in moralischer Gemeinschaft steht.

§. 602.

Der kategorische Imperativ der Sittlichkeit drückt eine Verknüpfung einer moralischen Handlung mit der Entschliessung eines Willens, der doch subjektiv, nicht nothwendig mit dem Gesetze harmonirt, als objektiv-nothwendig aus.

Der hypothetische Imperativ der Glückseligkeit drückt eine Verknüpfung eines physischen Zustandes (des Wohles) mit der moralischen Persönlichkeit eines Wesens aus, die doch nicht physisch

physisch jenen Zustand des Wohles als Kausalität begründet, und auch dem Vernunftwesen keine Herrschaft über die Natur giebt.

Bey dem kategorischen Imperativ fanden wir das die Synthesis Vermittlende in der *Freyheit*.

Ehe wir das hier Vermittlende aufsuchen, müssen wir erst die praktische Gültigkeit des hypothetischen Imperatives aus moralischen Prinzipien ableiten.

§. 603.

Aus dem, dass Sittlichkeit zwar nicht das *ganze*, aber doch das *oberste* Gut des Menschen ist, folgt analytisch, dass die *Modalität* des Gegenstandes des sinnlichen Triebes, von der Modalität des Gegenstandes des sittlichen Triebes bestimmt sey, und also der subjektive sinnliche Zustand von dem subjektiven sittlichen Zustande eines sinnlichvernünftigen Wesens bedingt werde.

Obschon also die Idee des ganzen höchsten Gutes einen empirischen Bestandtheil hat, die Glückseligkeit, als das Materiale derselben, so ist nicht nur der andere Bestandtheil, die Sittlichkeit, *reinen* Ursprunges im strengsten Sinne, sondern selbst die Form dieses ganzen Mannigfaltigen der Idee. Die Art der Verknüpfung der Glückseligkeit mit Sittlichkeit, ist rein-praktischen Ursprunges: nämlich das höchste Gut wird gedacht als höchste der höchsten Sittlichkeit *proportionirte* Glückseligkeit. Der Gegenstand dieser Idee ist das Ideal der *moralischen Zweckmässigkeit*.

§. 604.

§. 604.

Realisirung des ganzen höchsten Gutes ist nun der *Endzweck* des *ganzen* rein- und sinnlich-empirisch-vernünftigen Handelns des Menschen. Er entspringt aus der Moral als *Folge*, ist aber nicht ihr *Bestimmungsgrund*. Die Vorstellung seiner bringt zwar nicht Einheit in das Sittengesetz, aber doch Einheit in die rein- und empirisch-praktische Vernunft.

§. 605.

Der sinnliche Trieb wird durch den sittlichen *eingeschränkt*, aber nicht *zernichtet*; ihm wird *genommen*, aber einiges zu begehren gelassen; was ihm gelassen ist, dazu hat er nun ein negatives Recht, er *darf* es an die Natur fordern. Es ist *nicht unrecht*, alles das von der Natur zu begehren, was zu begehren *nicht böse* ist. Das Streben darnach, und der Genuss ist also auch *erlaubt* (moralisch möglich). Erste Art der Modalität des sinnlichen Zustandes, wie er durch den sittlichen bestimmt ist.

§. 606.

Diese Eintheilung in Unrecht und Nichtunrecht des Begehrens ist schon bedingt durch das blosse Daseyn der Freyheit und *Fähigkeit* eines Vernunftwesens zur Sittlichkeit.

Sobald aber der Mensch zufolge des Sittengesetzes durch *wirklichen* Gebrauch der Freyheit den sinnlichen Trieb *einschränkt*, und das Unerlaubte nicht begehrt, hat er durch dasselbe Sittengesetz, und zufolge der *wirklichen Beschränkung*, zu dem andern, was zu begehren nicht

unrecht

unrecht, ist ein *positives Recht.* Die Befriedigung des Triebes wird *gesetzmäßsig*, der Trieb *berechtigt.*

Wir rechnen diese Art der Modalität noch zur moralischen *Möglichkeit*; das negative und positive, Moralischmögliche verhält sich wie das Logisch- und Realmögliche. Bey dem Positivrechten sehen wir zugleich auf den *wirklichen* Gebrauch der Freyheit, wie bey dem Realmöglichen auf wirkliche *Anschauung.*

§. 607.

Das Sittengesetz gebietet *unbedingt* und *unbeschränkt.* Die Tugend fordert unerbittlich auch solche Opfer, die wenn sie gebracht werden, selbst alle fernere Ausübung der Tugend unmöglich machen. Die Vernunft befiehlt die innere sittliche Persönlichkeit zu setzen, wenn das *Daseyn* der Person in der Sinnenwelt durch die Handlung aufgehoben würde. Dadurch würde nun der sinnliche Trieb nicht *beschränkt*, sondern ihm von dem Gesetze auch das *genommen*, worauf er durch das Sittengesetz gesetzlichen Anspruch hatte; er wird seines rechtmäsigen Eigenthumes *beraubt.* Das Sittengesetz, der Grund alles Rechts, würde nun selbst ungerecht; es tyrannisirte, wo es nur gebieten sollte. Was noch sonderbarer ist, es ist hier ein Widerspruch zweyer Bestimmungen gegen einander, deren jede für sich ihre Gültigkeit strenge behauptet.

Denn gebietet das Sittengesetz nicht *unbedingt*, so zernichtet es selbst seinen Charakter und seine *Würde*; und wie kann es seine Würde erhalten, und *Achtung* einflösen, wenn es Handlungen

 fordert,

fordert, auch wenn sie die Person zerstören, und folglich auch das *Daseyn* des übersinnlichen Charakters zerstören, aus Achtung für dessen Erhaltung ich doch das Gesetz befolgen soll? *)

§. 608.

Da nun das Sittengesetz von seiner *Unumschränktheit* nicht ablassen, auch nicht mit sich selbst in Widerspruch gedacht werden kann, so müssen wir annehmen, das Sittengesetz gebiete zwar *unbedingt*, nehme aber nicht *unbedingt* das zugestandene Recht zurücke. Die Tugend macht des Glückes *würdig*; wer recht handelt *soll* glücklich seyn: also das Glück hat durch Erfüllung des Sittengesetzes, durch das Sollen praktische *Realität*. Das Sittengesetz nahm mir ein Recht, Wohlseyn von *der* Natur zu fordern, und giebt mir, wenn ich ihm folge, dafür ein Recht, Wohlseyn *von ihm* zu fordern. Das positive Recht wird nun *gesetzlich*, und das blosse, *Befugniss*, *Verdienst*.

§. 609.

*) Montesquieu's treffendes Bild von einem Tyrannen, der den Baum umhauet, um für den Augenblick bequem dessen Früchte zu brechen; wäre noch nicht einmal ganz passend für die Vorstellung, die sich das sinnliche Vernunftwesen von dem Sittengesetz machen müsste, das eigensinnig auf seinem Befehle beharrte, wenn selbst die Person, in der es gebietet, zu Grunde gienge. Da nun keine als ursprünglich sich selbst, und ihr Subjekt zerstörende Kraft gedacht werden kann, so würde das sinnliche Vernunftwesen das Gesetz anfänglich als ein *fremdes* Gebot ansehen und die *Achtung* würde in *knechtische Furcht* übergehen, und da Heteronomie keine Verbindlichkeit hervorbringen kann, auch sehr bald das Subjekt, zu Gunsten des sinnlichen Triebes, dieser Furcht durch Vernünfteley los zu werden suchen.

§. 609.

Wir sind nun näher an der völligen Auflösung des Widerspruches als es scheint. Es scheint zwar, als sey durch vorhergehende Deduktion nur die praktisch-gültige Bedeutung des Begriffes *Verdienst* (Glückswürdigkeit) erwiesen, und dadurch der Widerspruch mit dem, was seyn *soll* und *ist*, nur um so auffallender: allein es verhält sich hier im Praktischen, wie im Theoretischen. Die Deduktion von dem, dass der Begriff des *Verdienstes* nicht praktisch leer ist, enthält auch schon den moralischen Beweis seiner objektiven Gültigkeit, wie wir nun zeigen.

II.

Auflösung des Widerstreites der praktischen Vernunft.

§. 610.

Die Kritik der theoretischen Vernunft lösst die Antinomien der kosmologischen Ideen, indem sie zeigt, dass die Welt, wie wir sie erkennen, nur Erscheinung und nicht ein Ding an sich ist. Die Kritik der praktischen Vernunft führt unmittelbar durch die Entwicklung des Widerstreits auf eine von dieser Sinnenwelt unterschiedene moralische Welt.

§. 611.

Ein Unterschied zum Vortheil der praktischen Vernunft ist folgender: Aus dem Widerspruche kosmologischer Ideen folgt zugleich, dass sie auch keine objektive Bedeutung für die Welt als

Inbegriff *der Dinge an ſich* haben, weil es nur zur Idee des Abſoluten erhobene *ſinnliche* Begriffe ſind, die nirgends konſtitutiv ſind.

Aber die *ethikoteleologiſchen* Ideen zeigen uns durch ihren Widerſtreit in der Sinnenwelt, daſs ſie erſt in einer moraliſchen Welt objektive Gültigkeit haben und haben können.

§. 612.

Der Begriff *glückswürdig*, iſt nämlich kein Naturbegriff für die Welt der Erſcheinung, die nach Geſetzen phyſiſcher Kauſalität (cauſa efficiens) beſtimmt iſt, aber er drückt ein *Naturgeſetz* für eine moraliſche Welt aus, die nach dem Geſetze moraliſcher Kauſalität (cauſa finalis) regiert wird.

§. 613.

Dieſe moraliſche Welt, worin alles Seyn und Seynsart nach der Idee des moraliſchen Endzweckes und des höchſten Gutes beſtimmt iſt, wird nicht zum Behufe der Gültigkeit des Begriffes *Verdienſt* heraus vernünftelt, ſondern ihr Begriff iſt *mit* dieſem Begriffe *gegeben*. Der Begriff *würdig* geht aus dem Begriff des *Sollens* (kategoriſchen Imperativs) hervor, und geht wieder auf das Sittengeſetz zurück, von dem er ausgegangen iſt. Das hypothetiſche *Sollen*, das im Begriffe *würdig* geſetzt iſt, bezieht ſich, wenn das kategoriſche Sollen erfüllt iſt, auf eben die praktiſche Vernunft, die den kategoriſchen Imperativ dem Sinnenweſen giebt. Die berechtigte Forderung des Wohles geht nicht mehr an die Natur, denn dieſe hat der Tugendhafte freywillig hingegeben, ſondern an das *Sittengeſetz*, das mir moraliſch-unmöglich

gemacht hat, den Genuſs von der *Natur anzunehmen.*

§. 614.

Ethikotheologie.

Indem die reine praktiſche Vernunft in mir und jedem endlichen Weſen *unbedingt* gebietet, erklärt ſie zugleich, daſs es keinen Fall gäbe, der eine Ausnahme machte, wo die Erfüllung des Sittengeſetzes gegen die Forderung des Sittengeſetzes wäre; und keinen Fall, wo ſie etwas *Unmögliches* geböte. Noch mehr: ſie macht ſich anheiſchig, auch da, wo ſie ein gegebenes Recht zurückgenommen hat, dieſes dem Gehorchenden wieder zu erſtatten und ſelbſt die geſetzmäſsigen Wünſche zu befriedigen, denn der ſinnliche Trieb läſst ſich nicht mit dem Verdienſte abfertigen, und des Lebens Würdigkeit iſt kein äquivalenter Erſatz für den Verluſt des Lebens.

§. 615.

Das unbedingte *Gebot* der praktiſchen Vernunft, nicht die Befriedigung des ſinnlichen Triebes zu *beabſichten*, iſt zugleich eine bedingte *Verheiſsung* befriedigt zu werden, unter der Vorausſetzung, daſs ich das Gebot erfülle.

§. 616.

Die praktiſche Vernunft erklärt mir alſo durch ihr unbedingtes Gebot, den ſinnlichen Trieb dem Geſetze zu unterwerfen, daſs ſie über die Natur als Gegenſtand des ſinnlichen Triebes unbedingt herrſcht; daſs die für mich regulative Idee des höchſten Gutes ein konſtitutives Geſetz einer

Natur sey, von der ich ein Theil bin; da nun das Gesetz, wie es in *meiner* Person ist, dieses nicht erfüllen kann, so führt die Moral direkte auf den Glauben an *Gott*.

Moralischer Glaubensgrund des Daseyns Gottes.

§. 617.

Die *Achtung* des Sittengesetzes gründet sich auf den *unbedingten Imperativ*. Derselbe führt auf den Begriff des *Verdienstes*, und dieses ist von Seiten des gehorchenden Subjektes die durch das Sittengesetz selbst berechtigte *Anforderung* an dasselbe, und von Seiten des gebierenden Sittengesetzes *Verheissung*, die berechtigte Forderung zu erfüllen. Die *Achtung* des Sittengesetzes ist also auch unzertrennlich von dem *Vertrauen* auf seine Verheissung.

§. 618.

Das Vertrauen auf die Verheissung des Sittengesetzes, heisst *Glauben*. Vernunftglauben, weil er auf dies Gesetz der Vernunft gegründet ist.

§. 619.

Wie kann ich aber ein vernünftiges Vertrauen auf eine Verheissung setzen, deren Erfüllung nicht in der Gewalt des Verheissenden ist? Die richtige Antwort auf diesen Zweifel ist die gegebene Frage: Wie kann *Vernunft* etwas verheissen, was *sie* nicht halten kann? Der Zweifel an der Macht des Sittengesetzes muss also *gründlos* seyn.

§. 620.

Soll sich also das Sittengesetz nicht selbst aufheben, so muss ich aus *Achtung* gegen dasselbe, die von mir kein freywilliges Opfer ist, annehmen: *Dieselbe* praktische Vernunft, die zu mir und jedem endlichen Wesen *gebietend* spricht, und ein *Regulativ* des Seynsollens giebt, ist in einem andern Wesen allein *gesetzgebend*, und ihr Gesetz ist konstitutiv, drückt das Seyn dieses Wesens aus; dieses Wesen ist also das Oberhaupt, der Herr und Vater jedes moralischen Gliedes in der intelligiblen Welt, und Executor des Sittengesetzes. Dieses Wesen nennen wir *Gott.*

§. 621.

Mein *Glaube* an Gott ist also so fest gegründet als das Vertrauen auf die *Verheissung* des Sittengesetzes, und dieses so fest, als die *Achtung* für dasselbe, und diese Achtung so nothwendig als die Ueberzeugung des Daseyns des Sittengesetzes, das mir in dem inneren Faktum des moralischen Selbstbewusstseyns eben so unwidersprechlich und deutlich gegeben ist, als mein Daseyn in dem Faktum des theoretischen Bewusstseyns.

S. Kant *Krit. d. r. V.* S. 832 ff. *Krit. d. pr. V.* S. 223 ff. Kr d. *Urtheilskr.* Kr. d. *Teleolog.* §. 87. *Religion innerhalb* der *Grenz.* d. *blos. Vern.* Vorrede. Was heisst sich im Denken orientiren, in der Samml. Kant's kl. phil. Schr. Schmid Moral §. 203 ff. Reinhold Briefe über d. K. Phil. II. B. X. Br. Heidenreich *Betracht. üb. d. Phil. d. Religion* II. B. XVI. Betr. Fichte *Kr. aller Off.* §. 3. Jacob *Beweis für das Daseyn Gottes.* Gegen diesen moralischen *Beweis* erklärt sich besonders Flatt über den moralischen

Erkenntnisgrund der Religion. Vergl. ECKERMANN theologische Beyträge B. III.

§. 622.

Der Satz: Gott existirt, ist ein *Existenzialsatz*, mithin *synthetisch* und zwar *a priori*, weil die Idee des Gegenstandes eine Idee a priori ist, und der synthetische Grund von der Verknüpfung der Kategorie *Existenz* mit dem Objekte der Idee a priori ist. Die Gründe der *Synthesis* sind in folgenden Momenten enthalten.

1) Das Sittengesetz sagt zwar nur, *wie* ich handeln soll; es ist sich selbst Zweck, und stellt mir für sich betrachtet, keinen andern auf. Nun bedarf aber die *Richtung* des menschlichen Willens einer Zweckvorstellung, wenn auch seine *Bestimmung* (gleichsam erster Stoss zur Bewegung) keiner nöthig hat. Nun ist aber jede Willensbestimmung zwar nicht *durch* die Richtung gegeben, aber von dieser doch *unzertrennlich*. Die praktische Vernunft stellt also noch nebst dem Gesetze, *wie* ich der Form nach handeln soll, zum Behuse der möglichen Handlung selbst einen objektiven Zweck auf, *was* ich durch das formale Handeln bewirken soll.

2) Soll dieser Zweck objektiv (nicht bloss beliebig und subjektiv), und a priori seyn, so kann er nur aus der Art, *wie* das Sittengesetz sich dem moralischen Bewustseyn ankündigt, aus dem Begriff des *Sollens* hervorgehen, welches der erste praktisch-synthetische Satz a priori ist; in dem einem der

Sinn-

Sinnlichkeit unterworfenen Willen ein reines Gesetz rein zu befolgen gegeben wird.

3) Der Zweck der Pflichterfüllung, da er aus dem Begriff der *Pflicht* selbst hervorgeht, kann also nichts anders seyn, als die *Form* der Pflicht selbst objektiv als Materie eines Gegenstandes und durch die Idee des Absoluten gedacht. Der durch Vernunft aufgestellte Zweck ist also: Ich soll mich bestreben durch ins Unendliche fortgesetztes Rechthandeln immer besser zu werden, das *Sollen* ins Unendliche dem reinen *Wollen* und *Seyn* zu nähern.

Nun steht das Sollen in nothwendiger Beziehung auf das Daseyn eines Willens, der sinnlichen Neigungen unterworfen ist; und das Sollen geht nicht auf *Unterdrückung* der Neigungen, sondern auf unbedingte Erfüllung der Pflicht, also auf ihre *Unterwerfung*. Wir haben gesehen, wie daraus der praktisch-synthetische Mittelbegriff „*glücks*-„*würdig*" entspringt.

4) Sittlichkeit wird also als *Kausalität* der Glückseligkeit gedacht; dieses ist eine synthetische Verknüpfung des Ungleichartigen. Durch diese Kategorie wird nun *Erfahrung* in einer gedenkbaren moralischen Welt möglich. Glückseligkeit, als äußere Wirkung der Moralität, vermittelt a priori die *Erkenntniß* von der *Lauterkeit* moralischer Handlungen *).

5) Die

*) Niemand weiß, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist. Wir alle glauben, daß wir ein gutes Gewissen haben,

5) Die einzige Bedingung aber, unter der das Sittengesetz als physische Kausalität in der Natur kann gedacht werden, ist der Glaube an einen Gott. Der Satz: *Es ist ein Gott*, enthält die Bedingung a priori aller möglichen Erkenntniss der inneren (vorzüglichsten) Erfahrung unseres eigenen Werthes.

§. 623.

Eigenschaften Gottes.

Gott wird von der praktischen Vernunft hingestellt als das wirkliche existirende Ideal des höchsten Gutes; und als der sich und den Forderungen der Vernunft hinreichende Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit einer moralischen Welt.

§. 624.

Nach dem Prinzip des Glaubens an Gottes Daseyn, werden auch Gottes Eigenschaften entwickelt und vorgestellt.

§. 625.

Man theilt sonst die Eigenschaften in *moralische* und *metaphysische*: die metaphysischen sind aber nichts anders als die moralischen, mit der theoretischen Vernunftidee des *Absoluten* gedacht und auf die *Welt* bezogen.

§. 626.

haben, und fragen uns selbst, was wir wohl mögten verschuldet haben, wenn uns besonders ein grosses Unglück überfällt. Nur in Erwartung auf eine andere Welt, und im Glauben an einen gerechten Herzensprüfer können wir hoffen, dass uns unsere eigene Moralität offenbar werde.

§. 626.

Gott ist also nach dem *ersten* Momente der Relation (der *Substanzialität*), der (allein) *Heilige*; in Gott herrscht *allein* das Sittengesetz, Gott ist die reine Vernunft.

Nach dem *zweyten* Momente der Relation (der *Kausalität*) der (allein) Seelige, die Wirkung seiner Heiligkeit. Er ist sich und allem selbst genug, das Sittengesetz herrscht nicht nur allein, sondern unumschränkt, Gott ist die *reine Liebe*.

Nach dem dritten Momente der Wechselwirkung nach Begriffen, Gott ist in *Beziehung* auf die *moralische Welt* der (*allein*) *Weise*. Die Idee der *Weisheit* geht hervor aus der Verknüpfung *reiner Vernunft* und *reiner Liebe* in Beziehung auf einen durch reine praktische Vernunft gesetzten Endzweck der Welt.

§. 627.

Das allein *heilige* Wesen muss von aller fremden Bestimmung *frey*, es muss *unabhängig* seyn.

Das *selige* Wesen muss in Beziehung auf Dinge ausser ihm *allmächtig* seyn, es muss den hinreichenden Grund von allem in sich enthalten; denn gäbe es eine höhere Kraft, als es besitzt, so könnte es nicht selig seyn.

Es verträgt sich also auch keine Vorstellungsart der *Begründung* der Welt durch Gott mit den moralischen Eigenschaften Gottes, als die der Offenbarung durch die Schöpfung aus Nichts, also eine *freye unbedingte* und *vernünftige* Kausalität. *Gott sprach: es werde.* Die Spinozistische Vorstellungsart geht auf eine *blinde Nothwendigkeit*. Die *Emanationslehre* läuft auf dasselbe hinaus, und die

die Formung der Welt aus einem von Gott unabhängigen formlosen Stoff (*Chaos*), macht Gott von der Welt abhängig, und der Manichäismus ist dann die konsequenteste Theodicee. Die Allmacht, bezogen auf eine *mögliche* Welt, heisst Schöpferkraft, auf eine *wirkliche* heisst sie *Erhaltung*.

Das *weise* Wesen muss in Beziehung auf die moralische Welt, als Oberhaupt derselben:

1) Die von seiner reinen Vernunft geforderte Uebereinstimmung zwischen der Sittlichkeit und Glückseligkeit der Glieder dieser Welt durch seine Allmacht hervorbringen. Gott ist *gerecht*.

2) Zum Behufe der *Ausübung* der strengsten Gerechtigkeit muss Gott *allwissend* seyn.

Aus der Verbindung der Erhaltung der Welt, Allwissenheit und Gerechtigkeit Gottes entsteht der Begriff der *Regierung*, und allgemeinen (universellen) *Vorsicht*.

§. 628.

Wollen wir Gott, diesen durch blosse Vernunft denkbaren Gegenstand, durch reine Verstandesbegriffe bestimmen, so können wir sie nur *negativ* auf Gott beziehen. Da nun die Kategorien wie ihre Quelle, der Verstand, jederzeit *bedingt* sind, so werden sie durch diese Umkehrung als *unbedingt*, folglich als absolut *positive* Prädikate, vorgestellt.

So ist Gott nach dem Momente der *Quantität*:

a) Der Zeit nach *ewig*: Er *ist*, der *war*, *ist* und *seyn wird*.

b) Dem

b) Dem Raume nach *allgegenwärtig.* Beyde Prädikate sollen nichts mehr anzeigen, als daſs sein Daseyn in *keinem* bestimmbaren Raum- und Zeitverhältnisse stehe.

Gott ist nach dem Momente der *Qualität unendlich* der Realität nach.

Er ist nach dem Momente der *Relation* unveränderlich, unabhängig und absolut selbstständig (*Substanz* im vorzüglichen Sinne).

Nach dem *Momente* der *Modalität absolut nothwendig* (Aseität).

S. KANT Kr.d.pr. V. 235. ff. SCHMID Moral §. 207. 208. HEIDENREICH a. a. O. II. B. 20. Betr.

§. 629.

Durch die Vorstellungsart der Eigenschaften Gottes soll keinesweges eine *Erkenntniſs* Gottes, wie er an sich ist, gegeben seyn, denn darin ist er, wie jedes Ding unbegreiflich, der hier aufgestellte Anthropomorphismus ist *philosophisch.* Gott wird nur nach der *Analogie* in Beziehung seines Gedenkbaren auf das *Verhältniſs* zur Welt gedacht.

S. KANT *Kr. d. Urtheilskr. Teleolog. Urth.* §. 90. *Kr. d. pr. V.* S. 241. ff.

§. 630.

Der Satz: *Es ist ein Gott*, ist ein *Postulat* der reinen praktischen Vernunft, das ist, ein synthetischer Satz a priori, der theoretisch *unerweislich*, aber mit einem unbedingten und unbestreitbaren Satze der Moral unzertrennlich ist;

und wegen dem allgemein geltenden moralischen Satze angenommen werden muss. Die Art der Ueberzeugung heisst *Glauben*.

Wenn man mir erlaubte, bey Darstellung eines allgemeinen Systemes auch die Art eigner Ueberzeugung bekannt zu machen, die sich sehr schwer auf Begriffe bringen, und wovon vielleicht nur die gröberen Bestandtheile sich in Worte zusammen fassen und in diesen so unreinen Gefässen auch nicht rein mittheilen lassen; so ist hier über diesen Punkt mein schon anderstwo geäusseртes Glaubensbekenntniss:

Es giebt eine Art Ueberzeugung von der ersten Hand, oder vielmehr, sie *wird* nicht gegeben, sie *ist*. Diese Ueberzeugung ist dann älter als Vernunft, und höher als Räsonnement. Die Vernunft kann nicht ihre Mutter, aber sie soll ihre Wache und Beschützerin seyn. Eine solche Ueberzeugung leidet immer, wenn die Vernunft ihren Auftrag missversteht, und diese handelt allzeit gegen ihren Beruf, wenn sie anstatt nur den Feind abzuhalten, ihren eignen Beytrag zur Befestigung liefern will. Dieser Art sind meistens jene Ueberzeugungen, wo die ersten unerklärbaren Zweifel *durch* die *Menge* der *Beweise* aufgeregt werden. Wenn die Vernunft den reinen weissen Lichtstrahl der Ueberzeugung dem innern Auge des Geistes wegnimmt, und ihn in sieben Farbenfäden zerlegt, so ist kein Wunder, dass bey dieser scheinbaren Ungleichheit Zweifel über die Aechtheit des Gefühles oder über die Richtigkeit des Räsonnements entstehen. Sicher sind die nothwendigsten Wahrheiten dem Bewusstseyn die nächsten, und die Schuld liegt dann in der logischen Handlungsweise der Vernunft, dass sie von hinten anfangen muss, um durch viele Absätze und Mittelbegriffe da zu enden, was dem Bewusstseyn zuerst und unmittelbar gegeben ist. Für eine solche unmittelbare Ueberzeugung halte ich den

moralischen Glauben an Gott. KANT hat gezeigt, dass die räsonnirende Vernunft zwar die *Idee* des Unbedingten, *Letzten* aufstelle, aber dass ein lebendiger Glaube an *Gottes Daseyn* nur aus der Moral hervorgehe. Sein System hier ist nicht die Fiktion irgend eines witzigen Kopfes, sondern die gewissenhafte und getreue Erzählung der Naturgeschichte des menschlichen Herzens. Es stellt dar, nicht wie man sich etwas *denken* könnte, sondern was *ist*. Allein die Ueberzeugung, die auch aus KANTS Vernunftschlüssen hervorgeht, ist doch nur eins, wiewohl ähnlicher, aber matter Abdruck der Ueberzeugung, die ihn zu diesen Vernunftschlüssen verleitete. Aber da liegt der Grund nicht in dem Beweise, sondern in dem Gegenstande. Das Licht lässt sich mit der Gewissheit, als es gesehen wird, weder dem Sehenden noch dem Blinden durch Soriten erweisen *). Der Vernunft, als dem Vermögen, das Ich mit seinen inneren Vermögen ihm selbst vorzustellen, muss das Recht unbenommen bleiben, das innere Fundament einer jeden Ueberzeugung aufzusuchen; aber daraus folgt nicht, dass eine Ueberzeugung, die sich nicht wegvernünfteln lässt, Täuschung sey, wenn ihre *Stärke* nicht aus Vernunftgründen ist. KANTS Beweis ist fürtrefflich, die aufsteigenden Zweifel niederzuschlagen, aber alsdann wird die Ueberzeugung von selbst in ihrer Klarheit leuchten, wenn anderst das moralische Auge helle und gesund ist. Mag wohl jener, wie wir etliche Seiten lang, in abgewogener Schliessform räsonnirt haben, der seine innere Menschheit zuerst in der Grösse erblickte, dass er vor dem Gedanken nicht erröthete: Wir sind seines (Gottes) Geschlechts?

Das

*) Darin scheint mir auch der Grund zu liegen, warum so manche Gläubige in KANTS moralischem Glaubensgrunde, die Ueberzeugung nicht fanden, die sie erwarteten.

Das hier Gesagte ist nicht sowohl das, was ich über den moralischen Beweisgrund nachdachte, sondern es ist der Nachhall gewisser moralischer Empfindungen, die denen ähnlich waren, deren KANT in der Anmerk. zu §. 86. der Kritik der teleol. Urtheilskr. erwähnt. Ich befürchte nicht, dass man dieses für Schwärmerey oder gar Misologie halte. Eine hieher passende Stelle aus Aristäus des HEMSTERHUIS, eines Philosophen, der so vielen Scharfsinn mit so vielem Geschmack, und was noch seltner ist, mit so zartem Gefühle verband, mag obiges erläutern. Er schreibt (Phil. Schr. II. Th. S. 217.): Der Mensch ist dem Ansehein nach zweyerley Arten von Ueberzeugung fähig, die eine ist ein inneres in dem gutbeschaffenen Menschen unauslöschliches Gefühl; die andere ist das Werk des Räsonnements, das heisst einer mit Ordnung geführten Arbeit des Verstandes. Die zweyte kann nicht bestehen, ohne die erstere zur einzigen Grundlage zu haben; denn wenn man bis zu den ersten Prinzipien aller unserer Kenntnisse, von welcher Art sie seyn mögen, hinaufsteigt, so kommt man endlich auf Axiomata, das heisst auf blosse Ueberzeugung des Gefühles. In dem gut beschaffenen Menschen ist ein einziger Seufzer der Seele, der von Zeit zu Zeit nach etwas Besserem, Zukünftigen und Vollkommenen in ihm entsteht, eine mehr als geometrische Demonstration von der Gottheit. Der Batavische PLATO würde wohl mitleidig lächlen, wenn ein kalter Vernünftler zur Ueberführung, dass das eitel Schwärmerey sey, was sich nicht mit dem BARBARA CELARENT ausmessen lässt, sich darüber hermachte, den frommen Seufzer zu *anatomiren.*

Darüber, dass das Daseyn *Gottes theoretisch* unerweislich ist, haben wir uns ausdrücklich in der Metaphysik nicht eingelassen, diese Wahrheit folgt aus den ersten Sätzen des kritischen Systemes. Der *ontologische* und *kosmologische* Beweis in *abstrakto* hat noch keinen Menschen bekehrt, noch verkehrt, und man sieht es der

Art

Art an, wie bisher der physikotheologische Beweis geführt wurde, daſs er mit moralischen Ideen in Verbindung ſtand. Für den Menschen in der Welt, der vieles verbindet, was der Philosoph am Studierpulte trennt, bleibt es auch zur Rechtfertigung des physikotheologischen Beweises wahr: Der Unsichtbare wird durch das Sichtbare erkannt.

Unſterblichkeit der Seele.

§. 631.

Unſterblichkeit iſt (unendliche) Beharrlichkeit der Seele, mit theoretischem und moralischem Selbſtbewuſtſeyn.

§. 632.

Glaubensgründe.

1) Wir vertrauen auf die Verheiſsung des moralischen Gesetzes, und glauben, daſs es diejenige Glückseligkeit, deren wir uns durch Sittlichkeit würdig machen, in der künftigen besseren Welt ertheilen würde. Denn eine zur Gewiſsheit zulängliche Erfahrung lehrt, daſs hier das Sittengesetz nicht über Naturgesetz gebietet, und daſs Dolch und Gift auch den tödten, der lieber ſtirbt, als ein Verräther der Pflicht wird.

Der Deiſt BOLINGBROCKE wirft den *Theiſten* einen Zirkel in ihren Beweisen für Gottes Gerechtigkeit und Daseyn einer andern Welt vor. Ihr folgert, spricht er, Unſterblichkeit der Seele aus Gottes Gerechtigkeit, und wenn man euch läugnet, daſs Gott gerecht sey, und euch tausend schreyende Beyspiele aus dem Gange der Welthändel vorlegt, so flüchtet ihr euch mit eurer Gerech-

tigkeit in eine Welt, wohin man euch nicht folgen kann. Der Brittische Theolog Leland macht allerley Wendungen aus dem Zirkel herauszukommen. Die Schwierigkeit drückt alle die, welche nur metaphysische oder physikotheologische Beweise für Gottes Daseyn gelten lassen. In dem kritischen System fällt der Zirkel weg, denn da entspringt der Glaube an Gott und Unsterblichkeit aus einer und derselben Quelle der Verheissung des Sittengesetzes; und da wir erkennen, dass Sittlichkeit das oberste Gut sey, so beruhigen wir uns auch bey dem Glauben an ein besseres Leben, über die moralische Disharmonie dieser Welt. Für unsere Sittlichkeit bey der dermaligen Sinnesart ist es immer zuträglich, dass wir nicht sehen und doch glauben. Wäre hier schon Belohnung und Strafe streng der Tugend und dem Laster angemessen, so gäbe es freylich nicht so viel böse Menschen, aber keine gute; der eigennützige Trieb würde immer auf das, was folgt, mehr gerichtet werden, als der sittliche auf das, was vorhergehen sollte. Doch ist aber die Ansicht dieser Disharmonie, die Erkenntniss, dass Sittlichkeit nicht das *einzige* Begehrungswerthe sey, der Grund unserer Hoffnung einer Welt, worin Tugend und Wohlseyn in Harmonie ist. Die Stoa übersah diese wichtige Bedeutenheit des eigennützigen Triebes in der Moral, und wollte seine Forderungen abgewiesen haben, auch wo sie gesetzlich sind, daher ihr trostloser Unglaube an Unsterblichkeit. Sie läugnete eigentlich alle Disharmonie in dieser Welt; indem der Lasterhafte durch das Laster elend, der Weise durch die Tugend glücklich sey, und glaubte dadurch die Vorsicht und Gerechtigkeit Gottes von der Anklage der Ungläubigen zu retten; sie verwarf daher den Begriff eigentlicher *Strafe*. Wir finden auch, dass obschon die *Stoiker* die Einfachheit der Seele läugneten, sie nicht aus diesem theoretischen Grunde (den einzigen Panætius ausgenommen, der zwey Beweise

für

für die Sterblichkeit der Seele aus dem, weil sie entstanden, und den Krankheiten unterworfen sey, anführt), die ewige Fortdauer der Seele läugneten. Der Grund ihres Unglaubens lag in dem Mangel eines moralischen Interesses für die Unsterblichkeit. Ferner stellten die Stoiker die höchstmöglichste Stufe der Tugend (die Weisheit), in diesem Leben völlig erreichbar vor, und glaubten also nicht nöthig zu haben, über das irdische Leben hinaus, die Periode ins Unendliche auszudehnen, in der der Mensch der Heiligkeit sich annäheren könnte. Wenn daher auch Seneka an einigen Orten, und Antonin die Seele nicht gleich mit dem Körper sterben lassen, so nahmen sie doch einen Zeitpunkt an, wo die *eigene* Personalität des Menschen aufhörte, und der Funken der Gottheit wieder zu dem ewigen Lichte, von dem er ausgegangen war, zurückkehrte.

2) Ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft geboten seyn, ohne dass diese zugleich die Erreichbarkeit desselben verspreche: das Bestreben nach Heiligkeit, vollkommener Angemessenheit des Willens mit dem reinen Gesetz ist Endzweck unseres vernünftigen Strebens; diese ist aber nur in *Gott*, und in keinem *endlichen* Wesen in einem angeblichen Zeitmomente. Wollen wir also nicht annehmen, dass sich die Vernunft widerspreche, und der Person eine moralische Bestimmung setze, der sie sich nicht einmal annäheren könne, so müssen wir Unsterblichkeit, das ist unendlichen Fortgang im Guten, also auch ins Unendliche fortdaurende Existenz als ihre Bedingung annehmen.

 Die

Die ganze Reihe des Fortschrittes, die aber für uns endliche Wesen nie ganz und vollendet ist, ist also dem Vernunftbegriffe nach identisch mit der *wirklichen* Angemessenheit.

K. Kr. d. pr. V. S. 219. f. JACOB Beweis der Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriff der Pflicht, vergl. mit JERUSALEMS Betrachtungen I. B. 247. SPALDING über die Bestimmung des Menschen. MENDELSSOHN Phädon. FERGUSON Grundsätze d. Moralphil. S. 118. KÆSTNER einige Vorlesungen S. 8. KAMPE Versuch eines neuen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele, deutsches Musäum 1780. II. B SULZER über die Unsterblichkeit der Seele nach physischen Gründen, *vermischte* Abhandl. II. Th. Man hat von PLATO an (TENNEMANN Lehren und Meynungen der Sokratiker von der Unsterblichkeit) bis KANT mannigfaltige Gründe für diese Ueberzeugung, die uns allein das Leben wegen der verminderten Furcht des Todes erträglich, und den Fluch über die vorhersehende Vernunft zurückhält, aufgesucht; die meisten aber sind mit moralischen verbunden oder enden sich zuletzt in diese. Die älteren Beweisarten sehe man in ECKERMANNS theolog. Beyträgen III. B. 2. St. —

Es ist unläugbar, dass das unmittelbare Bewusstseyn (die Ansicht) unserer Würde, unserer übersinnlichen Natur, eine lebendigere Ueberzeugung gewährt, dass wir Bürger einer intelligiblen Welt sind, als der schulgerechteste Beweis für die Einfachheit der Seele, und aus dieser für die Unsterblichkeit geben kann. Wenn ich annehme, dass ein Sittengesetz in mir thronet, das über die Natur gebietet, und ich dieser zu trotzen und jenem zu folgen vermag, so sind auch die zerstörendsten Naturerscheinungen nicht im Stande, meinen *Geist* fürchten zu machen. Die Geschichte der Moral bestätigt de facto diesen Gedanken. Nicht alle Materialisten sind Läugner der

der Unsterblichkeit, wie wir an Lawe und Priestley u. a. sehen, aber dann, wenn sie mit dem theoretischen Materialismus auch den groben moralischen verbinden, wie wir von mehreren Predigern des Systems des Eigennutzes wissen.

Religion.

§. 633.

Religion ist die freye moralische Beziehung des Menschen zu Gott.

Es ist also die Rede von der Religion des Geistes; nicht von dem äusseren Buchstaben eines eigentlichen sogenannten Gottesdienstes, sondern von der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Man braucht auch nur den Begriff Anbetung, unbedingte Achtung, zu analysiren, um zu erkennen, dass eigentliche Religion nur aus der Moral hervorgehe, so wie jenes höchste Gefühl, dessen ein moralisches Vernunftwesen und gegen ein moralisches Vernunftwesen fähig ist, nur sittlichen Ursprunges seyn kann.

§. 634.

Die Moraltheologie ist von Religion unzertrennlich. Denn jene stellt uns Gott als das *heiligste* und *gerechteste* Wesen dar. Eben dadurch, dass wir erkennen, dass das Sittengesetz ein Gesetz der Vernunft überhaupt ist, erkennen wir, dass es auch Gesetz Gottes, und die Pflichten für uns göttliche Gebote sind.

§. 635.

Gott ist also oberster Gesetzgeber, und (was die Gesetzgebung vollendet), Exekutor des Sittengesetzes. Das Fortschreiten zur Heiligkeit ist also

eines Theils das Bestreben, Gott als dem heiligsten Wesen *ähnlich* zu werden, andern Theils Gott als dem obersten Gesetzgeber zu *gehorchen*.

§. 636.

Die praktischen Gesetze der Vernunft sind zwar dem Inhalte nach *identisch* mit den Forderungen des göttlichen Willens an uns, weil der Wille Gottes ganz heilig ist. Die der Pflicht *gehörige* Achtung wird auch durch Anerkennung, daſs sie göttliches Gebot ist, nicht *vermehrt*, und die Achtung gegen die Vernunft nicht vermindert. Denn wir können Gott selbst nur achten, aus Achtung für das Gesetz der Vernunft. Aber die *gewöhnliche* Achtung des Gesetzes wird doch dadurch erhöhet, daſs der Mensch nicht vermag, durch Vernünfteley sich von dem Gehorsam loszugeben, weil es doch nur Gesetz *seiner eigenen* Vernunft wäre. Der Mensch erkennt in sich ein Gesetz, das selbst Gott nicht anders als erfüllen kann, der aber auch aus eben der Heiligkeit, nach der er das Gesetz selbst erfüllt, auf dessen Erfüllung von uns dringt.

§. 637.

Das Verhältniſs der religiösen und moralischen Empfindungen ist also durchaus wechselseitig. Sie sind *harmonisch*, sie sind in der *Wirklichkeit eins*.

§. 638.

Bey dem Einflusse der Religion auf Moralität müssen wir dreyerley unterscheiden:

1) Die *ursprüngliche* Achtung gegen das Gesetz der reinen praktischen Vernunft. Diese grün-

gründet sich auf ihre *Autonomie.* Die Achtung gegen Gott in diesem Betrachte ist schlechterdings nur Achtung gegen Autonomie der Vernunft, aber die Vernunft zeigt sich erst in Gott in ihrer wahren Majestät, da wir annehmen, daſs selbst das allmächtige Wesen das Sittengesetz, das die Vernunft aufstellt, befolgt.

Durch Anerkennung der Vernunftgesetze als Gebote der göttlichen Vernunft, wird also die Achtung gegen die Vernunft, die in mir spricht, nicht vermehrt, sondern *wiederhergestellt.*

2) Die Achtung gegen den heiligen Willen Gottes, davon die Selbstachtung bey einer guten That Abglanz ist. Es ist keine geringe Triebfeder zur Tugend, wenn ich glaube, daſs sie Nachahmung des *heiligen* Gottes sey. Es ist ein mächtiger Antrieb zur Entschliessung, wenn ich annehme: Das, wohin du strebst, *existirt.* Das letzte Ziel deines moralischen Verhaltens, Heiligkeit, existirt *wirklich* in einem Wesen, dem ich näher kommen kann.

Nicht ohne Grund sprechen daher die alten Moralisten, denen das Studium des menschlichen Herzens eine besondere Angelegenheit war, so oft von dem Rechthandlen in den Ausdrücken: „*Gott nachfolgen, ähnlich werden.*"

3) Die Achtung gegen die gesetzgebende und richterliche Gewalt Gottes als Oberhauptes seiner grossen Stadt. In einer moralischen Religion kann diese Achtung nicht von den zwey vorhergehenden Arten getrennt werden.

Für *sich allein* genommen, und darauf die Sanktion der Pflichten gegründet, würden sie die Gottesverehrung knechtisch, und die Bestimmungsgründe zur Tugend unlauter machen.

Doch ist auch diese Vorstellungsart selbst allein genommen, nicht ohne moralischen Einfluss; der Verdorbene muss erst vom Laster entwöhnt werden, ehe er gut werden kann. In dem tiefgesunkenen Herzen können sinnliche Triebfedern gegen sinnliche Triebfedern wenigstens *legale* Handlungen bewirken; obschon dadurch der Wille Gottes, das Gesetz, dem Geiste nach noch nicht erfüllt wird.

§. 639.

Moraltheologie wird also nothwendig *Religion*, denn unbeschadet dem reinen Bestimmungsgrunde des oberen Begehrungsvermögens (der Achtung für das Vernunftgesetz), verstärkt sie in Beziehung auf den empirisch bestimmbaren Willen die Beweggründe des Guten, indem sie mich lehrt:

1) Dass es *wirklich* einen Zweck giebt, den ich mir im Handeln durch Vernunft vorstelle, ich folglich mit Zuversicht hoffen kann, dass das im Ganzen *bewirkt* werde, was mir durch Vernunft zu bezielen aufgegeben ist. Ich kann also hoffen, *dass* etwas mit dem Ganzen Zusammenstimmendes aus meiner guten und thätigen Gesinnung werde; ein Beweggrund mehr, dahin zu wirken, wohin ich wirken soll.

2) Dass ich mit Grund hoffen kann, selbst gewiss zu erfahren, *wie* ich handle und gehan-

gehandelt habe. Unſer eigen Herz iſt der feinſte und unverſchämteſte Sophiſt, und Gott der unbeſtechlichſte Herzensprüfer. Was hätte die Tugend bey ihrem niederſchlagenden Machtgebote für eine Wirkung auf uns Menſchen, wenn wir nicht einmal weder *nun* noch *je* von ihr durch ihre äuſſere Folge, oder durch inneres Bewuſtſeyn *Erkenntniſs* zu erhalten hoffen könnten? Ein Schatz von unendlichem Werth, nach dem ich ewig ſtreben, wenn ich ihn beſitze, bewachen ſoll; aber von dem ich nie wiſſen kann, ob ich ihn beſitze. Iſt ein Gott, ſo kennt er meinen moraliſchen Werth, dieſen wird er mir einſt offenbaren, und mein Glück wird der Maaſsſtab meines Verdienſtes ſeyn.

Der Glaube an Gott ſchafft nicht die Idee der Tugend; aber er fixirt ſie, weil er uns das Daſeyn einer abſoluten Güte verſichert, wodurch folglich das Syſtem, daſs es überhaupt ein moraliſches Gute gebe, zuverläſſiger wird; dahingegen diejenige Tugend, welche wir unter den Menſchen finden, dieſen Namen nur ſo unvollkommen, und verhältniſsweiſe verdient, daſs wir zuweilen zweifelhaft werden könnten, ob nicht das, was wir unter dieſem Worte verſtehen, ein bloſses Phantom unſerer Einbildungskraft ſey. Garve Anmerkungen zu Cicero's drey Büchern von den Pflichten, II. B. S. 26. die 2te Aufl.

3) Daſs ich mich und jedes moraliſche Vernunftweſen nicht nur als Endzweck *denken* müſſe; ſondern daſs ich und jedes Vernunftweſen

Endzweck der Schöpfung *ſey.* Die höchſte *Beſtimmung* meines Daſeyns, aus allen Kräften das höchſte Gut in und auſser mir zu befördern, war auch der Beſtimmungsgrund in Gott, mich zu ſchaffen; ich mache mich alſo ſelbſt erſt durch Rechthandeln des Daſeyns würdig: Ich *exiſtire* nur um meiner *Beſtimmung* willen. Der mächtigſte ſinnliche Trieb, der *Lebenstrieb*, der Trieb, das Daſeyn zu erhalten, wird alſo hier ſelbſt in Anſpruch genommen und genöthigt, dem ſittlichen Triebe *dankbar* ſich zu unterwerfen.

Iſt kein Gott, ſo müſste ich mich immer als *Endzweck denken*, aber ich könnte nicht ſagen, ich *bin* Endzweck, ich exiſtire, *weil* ich ſeyn ſollte. Im Syſteme blinder Nothwendigkeit, iſt Zweck des Daſeyns nichts als eine Metapher; von meinem Daſeyn giebt es keinen andern als *wirkenden* Grund; es bleibt mir immer auffallend, wie die Art des Seyns höher ſeyn ſoll, als das Seyn ſelbſt, wie ich mein Daſeyn, das nicht um der Beſtimmung willen iſt, dieſer unterwerfen ſoll. Die Dunkelheit hier, muſs zuletzt über das klärſte ſittliche Bewuſtſeyn für die moraliſche Entſchieſsung nicht unbedeutende Zweifel erregen.

Aus dieſen drey allgemeinen Arten des religiöſen Einfluſſes auf Sittlichkeit laſſen ſich die verſchiedene auf beſondere Umſtände und Lagen paſſende ableiten: wie der gegen Gewiſſen gefühllose Laſterhafte noch durch Furcht des göttlichen Gerichts abgehalten werden könne; wie die allgemeine Menſchenliebe, der Muth in Leiden und Gefahr,

Gefahr, der Eifer an einem Plane zu arbeiten, der von Gott selbst angelegt ist, durch Religion verstärkt werde u. s. w. Sehr erbauliche Bemerkungen über diese Sache des Herzens hat der vortreffliche GARVE a. a. O. gemacht.

Die kritische Philosophie endet demnach da, wo auch jeder gut beschaffene Mensch Beruhigung findet, in dem Glauben an *Gott* und bessere Welt, und rechnet sichs zum ersten Verdienste, keinen geringen Beytrag gemacht zu haben, die räsonnirende Vernunft und den allgemeinen unverfälschten Menschensinn für immer zu vereinigen. Sie bestättigte das selbst an und von unserm LEIBNITZ wahrgefundene Urtheil des BAKO von VERULAM, über die Philosophie: Philosophia obiter libata a deo abducit, penitus exhausta ad eundem reducit.

Der beste Kommentar über diesen Spruch ist des HEMSTERHUIS Brief über den Atheismus. JAKOBI Briefe über die Lehre des SPINOZA. Beylage II.

Anhang.

Geschichte der Metaphysik.

Wir haben bereits in der Geschichte der *Logik* bemerkt, daſs die Geschichte der *Metaphysik* höher in das tiefe Alterthum hinaufſteigt, als die Geschichte der Logik. So wie der Geiſt der Wiſſenſchaften *überhaupt ſieben* Revolutionen durchlief, und jedesmal in einer eigenen Geſtalt ſich zeigte; ſo finden wir auch die Metaphyſik ebenmäſsig, nach dem allgemeinen Geiſte geſtimmt. Wir heben zu dieſem Behufe die Hauptzüge aus, und ſtellen ſie in ein etwas helleres Licht, um den Leſer in Stand zu ſetzen, ſich ſelbſt über die Frage der ſtäten Umwandlung der Metaphyſik und ihren jedesmaligen Ton Rechenſchaft zu geben.

1) In der *erſten* Epoche, worin der Geiſt des *Wunderbaren* herrſchte, hatte das für die *phantaſirende* Vernunft nur anziehendes Intereſſe, was in einem undurchdringlichen Dunkel lag; die Einbildungskraft konnte ſich da lebhaft Geſtalten träumen, wo ſie durch keinen erleuchteten wirklichen Gegenſtand ſo leicht in der Täuſchung geſtört wurde. Die ganze Wiſsbegierde beſtand in einem kindiſchen Fürwitze, und das Fragen und Forſchen war auf das Unerforſchliche gerichtet. *Kosmogenien* und *Theogenien* waren die beliebteſten Gegenſtände. Von den

Magiern

Magiern in *Chaldäa* wurde mitunter *Astrologie* und *Theurgie* gelehrt und getrieben. Aus der Philosophie der *Perser* bemerken wir die zwey Grundquellen des *Guten* und *Bösen*, woraus in späteren Zeiten der *Manichäismus* entsprungen ist, und von den *Indischen* Gymnosophisten ihre *Emanationslehre*, die sich in *Spinozismus* verfeinern lässt. Die Moral bestand in einigen *Klugheitsregeln*, wie wir an den Sprüchen der sogenannten sieben Weisen finden, oder in eben so phantastischer Ascesis, wie man von der Lebensart der *Brachmanen* erzählt (s. BRUCKER histor. phil. T. I.).

2) Allmählig drang in das Chaos der gesammelten Kenntnisse ein hellerer Lichtstrahl, und erleuchtete wenigstens die Seite, die dem Standpunkte, auf dem in der Folgezeit der menschliche Geist stand, die nächste war. In dem Zeitalter der erhöheten *Empfindung* und *Moral* wurden die Wissenschaften, die auf den *praktischen* Menschen näheren Bezug hatten, besonders kultivirt. Auf die *Jonische* Schule, worin ein gewisser *Geist der Physik* herrschte, und aus der uns die Geschichte noch die Namen des THALES, ANAXIMENES und ANAXIMANDER aufbewahrt hat, folgte die *Sokratische*, die der Geist der *Moral* leitete. ANAXAGORAS hatte bereits schon die Welt ihrer *Form* nach, von einer weltordnenden Intelligenz (νους) abhängen lassen. SOKRATES trat in seine Fusstapfen, und er wiess der Philosophie einen ihrer würdigen Gegenstand an, das *Studium des Menschen*, *Moral* und *Religion*. Ihm war schon lange vorher PYTHAGORAS vorhergegangen, dessen theoretische Philosophie mit seinen praktischen

tischen Lehren in keinem Verhältnisse der Richtigkeit, Wahrheit und Klarheit standen. Merkwürdig sind noch für den theoretischen Theil der Metaphysik die Meynungen der *Eleatiker*, *Xenophanes*, *Parmenides*, Heraklyt und Leucipp. Zeno und Melissus. Die Systeme dieser Männer, die einander zum Theil entgegengesetzt waren, führten den Skepticismus herbey, die Dialektik; und in der Folge die Sophisten Gorgias, Protagoras, Hippias und andere. Wenn wir den kalten, systematischen Aristoteles ausnehmen, der wie ein Komet seine eigene sehr excentrische Bahn lief, und dessen Geist sehr wenig mit dem allgemeinen Geiste zusammenstimmte; so folgten die meisten mittel- und unmittelbaren Schüler des Sokrates und Plato's ihrem Rathe und Beyspiele, und beschäftigten sich mit *moralischen* Gegenständen. Die *Sokratische* Schule hatte sich sehr früh in zwey Hauptsekten getheilt, in die *Aristippische* und *Cynische*, deren Vater Antisthenes war. Zwischen beyden lag die *Peripathetische* gewissermaßen in der Mitte. Das *höchste Gut* besteht in der Befriedigung des sinnlichen Triebes, entschied Aristipp. Nein! es besteht in der Befriedigung des höheren Triebes der Vernunft, setzte ihm Antistenes entgegen. Das *Aristippische* System wurde durch Epikur, das *Cynische* durch die *Stoische* Schule, deren Stifter Zeno von Zittium war, verfeinert. Epikur hat Demokrits Atomensystem wieder auferweckt, und die *Stoische* Lehre von *Gott* und *Welt* ähnelt viel dem Emanationssysteme.

3) Bey

3) Bey den *Römern* hatte der *Geist der Nachahmung* fast allen Geistesschwung gelähmt, selbst die Selbstdenker wagten es nicht, die Resultate ihres Nachdenkens den griechischen Lehren entgegenzusetzen. *Eklekticismus* ist daher das Karakteristische der römischen Philosophen. CICERO's, SENEKA's u. a. Schriften bleiben indessen noch immer lesenswerth, und sollte es auch nur darum seyn, weil wir darin finden, was andere, deren Werke wir haben, gedacht haben.

4) In den sechs ersten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung hatte ein gewisser Schwindelgeist, *der Geist der Hyperphysik*, die besten Köpfe angegriffen; alles Natürliche wurde als der Mühe der Untersuchung unwürdig verachtet, und die Philosophie abscheulich missstaltet, die *Neuplatoniker* und *Neupythagoräer* hatten göttliche und menschliche Dinge, durch das *heilige* Dunkel, in das sie diese Gegenstände zu verbergen bestrebt waren, ganz ausser dem Standpunkte der natürlichen und vernünftigen Betrachtung entrückt. Die Philosophie sollte nichts geringers zum Zwecke haben, als den Weg zu bahnen, den Adepten der Weisheit ganz und gar mit dem Wesen des höchsten Gottes zu vereinen, so wie alles aus dieser Urquelle alles Seyns geflossen wäre; ihr Tugendsystem war eben so schwärmerisch als ihre spekulativen Theorien (s. MEINERS *über die Denkart der ersten Jahrhunderte*); doch enthält PLOTIN's Werk: „*Enneades*" unter vielem Wetterleuchten der schwärmenden Phantasie, manchen lebendigen Funken des tiefen Nachdenkens.

5) Endlich nach langem Schwärmen und Faslen ermattete der menschliche Geist, und

begnügte

begnügte sich, anstatt die Vernunft über die Dinge um Rath zu fragen, auf das Orakel zu horchen, das durch einen ihrer angeblichen Repräsentanten, den Aristoteles, gesprochen wurde. Dieser entscheidende Denker hatte durch seine Machtsprüche bey den blindgläubigen Arabern und Christen des Mittelalters sich ein nur um so festeres Zutrauen erworben. Alles Philosophiren bestand im Kommentiren, und alle Weisheit im Nachsagen, was der *Stagirite* gesagt hatte. Aber *was* hat er denn gesagt? Um dieses zankte und balgte man sich; durch Uebersetzungen und Kommentarien hatte man den griechischen Philosophen mit sich selbst in klaren Widerspruch gesetzt, und um ihn wieder mit sich und zum Theil auch mit den Dogmen der herrschenden Religionsparthey zu vereinigen, brauchte es manche Distinktionen und andere Werkzeuge der *Sophistik.* Es entstand der Geist der *Spitzfindigkeit*; über *Materie*, *Form*, *Substanz*, *substanzielle Formen* wurde doch manches gedacht, das selbst unser Leibnitz zu brauchen wusste, und wären nur die guten Körner unter der vielen Spreu aus den Schriften des Thomas von Aquino, Hudart de Mendoza, Suarez ausgelesen *). Unter den ersten Selbstdenkern waren einige Italiäner. Des Patritius, Telesius, Campanella, Jordano, Bruno Schriften enthalten Vieles, was in Beziehung auf *metaphysische* Gegenstände wichtig ist; man vergleiche nur den subtilen

*) Dieses hat Leibnitz selbst mehr als einmal gewünscht. S. op. T. V. p. 33.

Spi-

Spinozismus des Letzten aus dem Bruchstücke, das uns Jakobi in der ersten Beylage, *in den Briefen* über Spinoza übersetzt geliefert hat.

6) *Durch* Gassendi, Kartesius, Bako von *Verulam*, und Hobbes wurde ein ganz anderer Geist in die Philosophie gebracht, der Geist *der Physik.* Man fieng an das *Grüblen* mit dem *Beobachten* zu vertauschen, und die Erfahrung zum Fundamente seiner Philosophie zu legen. Von Seiten des *Empirismus*, wovon Locke das vollständigste System gab, war für die *Metaphysik* wenig zu hoffen; noch verderblicher aber war dieser Geist für die Metaphysik der Sitten: der *Empirismus* endete da zuletzt in den groben moralischen Materialismus, und Helvetius ist das von Seite der Moralisten, was Locke und endlich Hume von Seite der spekulativen Empiristen waren.

Kartesius that Manches für die Metaphysik; da er *angebohrne* Ideen angenommen hatte, so durfte er es auch wagen, über die Erfahrung hinauszugehen. Ihm verdankt die Philosophie den reinen Begriff der *Geistigkeit* der Seele, wodurch sie aller Materie entgegengesetzt ist; die Wiedereinführung des *Anselmischen* Beweises fürs *Daseyn* Gottes, und da Kartesius nicht begreifen konnte, wie zwey so ungleiche Substanzen, die einfache Seele und der ausgedehnte Körper, auf einander wirken könnten, so erfand er die Hypothese der *Assistenz.* Diese drey Eigenheiten der Kartesischen Philosophie sind wegen ihren Folgen äusserst merkwürdig: aus der ersten entstand *Leibnitzens* Monadenlehre aus dem Beweise a priori für das Daseyn Gottes,

 verbun-

verbunden mit dem Occasionalismus des MALEBRANCHE, der diese Hypothese statt der *Kartesischen Assistenz* für annehmlich fand, und aus dem *Kartesischen* Begriff der Substanz entstand der *Spinozismus.*

Noch eine Folge Kartesischer Grundsätze ist der *Idealismus* des BERKELEY. Denn besteht das *Wesen* des Geistes in dem *Denken*, kann keine Materie auf ihn wirken, muss Gott immer den *Schein* des wechselseitigen Einflusses vermitteln, sehen wir alles in Gott, wozu soll denn die Materie?

LEIBNITZ kam von den angenommenen Grundsätzen des KARTESIUS und MALEBRANCHE auf ganz andere Resultate als SPINOZA. Nicht nur der menschliche Geist, so schloss er, ist *einfach*, sondern Einheit ist die Bedingung aller Mannigfaltigkeit, die körperliche Substanz besteht aus einfachen *Monaden*, das Wesen der einfachen Substanz besteht in innerer Kraft, also in Vorstellkraft. Keine kann also äusserlich auf die andere wirken; die *Kartesische Assistenz* ist ein beständiges Wunder. Wenn man aber annimmt, Gott habe schon bey der Schöpfung jede einfache Substanz so gestimmt, dass ihre innere Wirkungen und äussere Erscheinungen mit allem *harmoniren*, so geht doch der *Schein* des physischen Einflusses *natürlich* zu. HANSCH, WOLF und BILFINGER machten sich vorzüglich um systematische Ordnung und hellere Darstellung der *Leibnitzischen* Grundsätze verdient.

In England und in Frankreich erzeugte der Geist der Physik mehr ihm ähnliche Kinder; *Materialismus* und *Mechanismus* verdrängte zuletzt alle *Spiritualität*, *Freyheit*, *Endursachen* und

Mora-

Moralität. Hartley, Priestley, Mirabaud, la Metrie, Rochefoucault, Helvetius u. a.

Der gefährliche Schlag auf das Haupt der Königin der Wissenschaften, wie ihre Liebhaber die Metaphysik nannten, geschah durch Hume. Er gieng von dem gemeingeltenden Prinzipium aus: Erfahrung ist die Quelle aller soliden und objektiven Erkenntniss, und erschütterte damit selbst die Erfahrung in ihren innersten Fundamenten. Denn da er nach einer scharfsinnigen Kritik fand, dass die Begriffe, welche die Gesetzmässigkeit der Erfahrung ausdrücken, nicht urkundlich erweisen konnten, dass sie aus der Erfahrung entsprungen sind, so hielt er sie für objektiv ungültig; *Skepticismus* überhaupt war schon dadurch gegründet, dass man die *angebohrnen Begriffe* des Kartesius verworfen hatte, und zwischen diesen und *Posteriorität aller* Begriffe keinen Mittelweg wusste; dadurch wurde alle Metaphysik als eine Wissenschaft a priori unmöglich gemacht.

7) Endlich fieng man an, den menschlichen Geist von der Natur wieder loszumachen, an die ihn der Geist der Physik gänzlich zu fesseln drohete; der *Geist der Kritik* wurde durch Kant aufgeweckt. Dieser tiefsinnige Analytiker zerlegte den menschlichen Geist in seine mannigfaltigen Kräfte und Vermögen, erforschte genau das Karakteristische derselben, bestimmte den Wirkungskreis jeder Kraft, das Gebiet eines jeden Vermögens, und beantwortete zum erstenmale die Frage: *Ob* und *wie Metaphysik möglich* sey? Sein System entstand aus der glücklichen Verbindung der *Leibnitzischen* und *Lockischen* Philosophie.

Hätte *Sektirgeist* oder *Hypothesensucht* seinen Tiefsinn und Erfindungsgeist geleitet, wir hätten wahrscheinlich Werke von ihm, die eben so sehr, als die er wirklich schrieb, das Gepräge des tiefen Nachdenkens trügen; ob aber auch der lauteren Wahrheit? KANT wollte nie die Stärke *seiner* Vernunft zeigen, sondern die *Ehre* der menschlichen *Vernunft überhaupt* retten, und darum ist es auch nicht panegyrische Uebertreibung, wenn ihn einige seiner warmen Verehrer den Repräsentanten der menschlichen Vernunft nennen. „Es heisst gewissermasen die Ehre der „menschlichen Vernunft vertheidigen (schrieb er „schon im Jahre 1746. in der Schrift, *wahre „Schätzung der leb. Kräfte*), wenn man sie in den „verschiedenen Personen scharfsinniger Männer „mit sich selbst vereinigt, und die Wahrheit auch „alsdann herausfindet, wenn sie sich gerade „widersprechen." Dieser Maxime blieb er immer getreu. Also nicht Geistesgaben allein, sondern *guter Wille* und *reine Liebe der Wahrheit*, bewirkten die glückliche Reformation der Philosophie.

Die Gründe, wovon KANT in seiner *Kritik d. r. V.* ausgegangen war, suchte REINHOLD in seiner *Theorie des m. V. V.* noch höher abzuleiten, und nun ist FICHTE in seiner *Grundlage der Wissenschaftslehre* bestrebt, die absolut ersten Gründe dieser Gründe anzugeben. Ausser diesen Schriften haben sich von Seiten der kritischen Philosophen um einzele oder mehrere Theile der Metaphysik, SCHMID, HEIDENREICH, ABICHT, SCHULZE u. a., von Seiten der Gegner PLATNER, EBERHART, FLATT, JAKOBI, FEDER, TIEDEMANN u. m. sehr

verdient

verdient gemacht, wir müſſen auch noch zweyer Skeptiker, eines kritiſch-philoſophiſchen, und ganz Antikantiſchen, des Maimon und Schulze (Verfaſſers des Aenesidemus) erwähnen.

Verbeſſerungen.

Seite 24	Zeile 3	muſs *praktiſche* ausgelaſſen werden
— 28	— 23	ſt. Verſtandesbegriff, l. Vernunftbegriff
— 38	— 5	muſs *nur* ausgelaſſen werden
— 60	— 10	ſt. *im* Objekt, l. *ein* Objekt
— 66	— 13	ſt. Produkten, l. Produkt
— 72	— 14	ſt. abſolutes Subjekt, l. abſolutes Objekt
— 85	— 29	ſt. Folge, l. ſolche.
— 91	— 27	ſt. Subjektes, l. Subjektives
— 99	— 10 — 11	ſt. Subſtanz-Veränderung, l. Subſtanz, Veränderung
— 109	— 7	ſt. weſentliches, l. unſinnliches
— 120	— 18	ſt. dieſer, l. dieſes
— 168	— 21	ſt. einerley, l. zweyerley
— 174	— 16	ſt. Maſſe, Materie, l. Maſſe Materie
— 186	— 22	ſt. und die Entfernung, l. ſo iſt die Entfernung
— 188	— 29	ſt. *ausdrückt*, l. *zum Gegenſtande hat*
— 195	— 26	ſt. Produckt, die, l. Produkt der
— 197	— 11	ſt. ihm, l. ihr
— 203	— 32	ſt. B und A, l. A und B
— 208	— 15	ſt. erhalten, l. anhalten
ebend.	— 22	ſt. deſſelben, l. deſſelben Momentes
ebend.	— 24	ſt. erlangen ſoll, l. erlangt werden ſoll
— 217	— 4	ſt. ein Urtheil, l. einem Urtheile
— 218	— 16	muſs *des Raumes* ausgelaſſen werden
— 224	— 24	ſt. Beweiſs der, l. Beweiſs mit der
— 235	— 10	ſt. im Subjekt, l. ein Subjekt
— 237	— 3	muſs zwiſchen ſubſtantiale und formale ein, ſtehen
— 237	— 32	ſt. hebten, l. höben
— 238	— 20	ſt. denkt, iſt des, l. denkt, iſt. — Das
— 239	— 17	ſt. dies, l. dieſe
— 241	— 29	ſt. kömmt Ich, l. kömmt dem Ich
ebend.	— 34	ſt. das Ich, l. des Ichs
— 249	— 4	ſt. wurde, l. würde
ebend.	— 30	ſt. wenn es eine gäbe, l. wenn es auch eine Selbſtanſchauung gäbe

Seite 252	Zeile 15	st. im Objekt, l. ein Objekt
— 257	— 25 — 26	zur empirischen Erkenntniss, l. bey empirischen Erkenntnissen
— 262	— 12	st. der absoluten, l. der 3 absoluten
— 275	—	muss *wie* ausgelassen seyn
ebend.	— 30	st. eigen, l. zuwider
— 285	— 5	st. sey, l. ist
— 296	— 23	st. nur widersprechen, l. nur nicht widersprechen
— 301	— 7	st. stehen bleiben, l. nicht stehen bleiben
— 308	— 15 — 16	abgezogen, von beyden, l. abgezogen von beyden,
— 310	— 32	st. Vernunft die Quelle, l. Vernunft ist die Quelle,
— 313	— 28	st. Substanzmonade, l. Substanz (Monade)
— 320	— 37	st. . setze man ,
— 330	— 3	st. in Nichts, l. Nichts
— 335	— 26	st. nichts als die freye Wahl, l. die Wahl war willkührig
— 340	— 14	st. Ausdruck Schöpfung, l. Ausdruck der Schöpfung
ebend.	— 29	st. Leibnitz, l. Spinoza.
— 342	— 32	muss *zu schaffen* ausgelassen seyn
— 345	— 21	st. bleiben. l. bleiben?
— 348	— 17	st. incedunt, l. incidunt
— 365	— 6	st. dem abstrahirt haben, l. zwischen dem Vernunftwesen bey dem wir von aller Sinnlichkeit abstrahirt haben
— 370	— 10	als Intelligenz, l. als die
— 374	— 4	st. Einheiten, l. Eigenheiten
— 381	— 5	st. Natur; das, l. Natur, das
— 382	— 21	st. Realisirung, die l. Realisirung der
— 386	— 23	st. Briefe, die Erklärung), l. Briefe) die Erklärung, die
— 401	— 24	st. negative Selbstachtung, l. negative, Selbstachtung
— 408	— 21	st. angenehm, l. Angenehmes
— 444	— 22	st. möglich ist, l. nicht möglich ist
— 449	— 16	st wenn das, l. wenn auch das
— 461	— 20	st. auf das Verhältniss, l. Verhältnisses
— 463	— 12	st. eins, l. ein
— 464	— 29	nach *Gottheit* setze man „ —
— 479	— 10	st. wir haben, l. wir nicht haben

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Neeb, Johannes,

System der kritischen Philosophie auf den Satz des Bewustseyns gegründet

Bd.: II. Theil

Bonn und Frankfurt 1796

Ph.u. 369-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046521-0
VD18 90628926